

November 2015 Årgång 36 Nr 4

# Filosofisk tidskrift

- CARL-GÖRAN HEIDEGREN  
3 De två filosofierna
- PIA SKOGLUND  
18 Inte bara *en* nordisk ekofilosofi
- CHARLOTTA WEIGELT  
30 Sokrates politiska konst
- THORE HUSFELDT  
44 Monstret i Turings bibliotek
- RECENSIONER  
54 Lars Bergström om *Mörkret vid tidens ände* av Ulf Danielsson  
57 Mikael Sandlund om *Den stökiga psykiatrin* av P. C. Jersild
- 61 NOTISER

## Filosofisk tidskrift

Utges av Stiftelsen Filosofisk tidskrift och Stiftelsen Bokförlaget Thales

Redaktör och ansvarig utgivare: Lars Bergström

Filosofisk tidskrift utkommer med fyra nummer per år

Prenumeration per år inom landet: 200 kr (inkl. moms); utom landet: 300 kr

Lösnr: 55 kr (inkl. moms)

För prenumerationsärenden kontakta:

Nätverkstan ekonomitjänst, Box 31120, 400 32 Göteborg

Telefon 031-743 99 05 Fax 031-743 99 06

ekonomitjanst@natverkstan.net

Förlagsadress: Bokförlaget Thales, Box 50034, 104 05 Stockholm

info@bokforlagetthales.se www.bokforlagetthales.se

Copyright © Respektive författare 2015

Grafisk form: Ulf Jacobsen

Satt med Indigo Antiqua

Tryck: Carlshamn Tryck & Media AB, Karlshamn 2015

ISSN 0348-7482

## 1. TVÅ SLAGS FILOSOFIER

Den som började studera filosofi vid något av de svenska universiteten i mitten av 1970-talet torde ganska snart ha blivit uppmärksam eller uppmärksammas på att det i grund och botten fanns två radikalt olika typer av filosofi: *analytisk* och *kontinental*. Detta kunde vara explicit uttalat eller underförstått, men under alla omständigheter var det en del av den filosofiska luft som man inandades: man förstod utan att det behövde understrykas. Dikotomin ifråga hade karaktären av ett faktum som knappast kunde ifrågasättas men möjligen diskuteras, och i så fall närmast i termer av om det var relevant att vid sidan av analytisk filosofi även intressera sig för kontinental filosofi. Man hade, kort sagt, att göra med vad som kan kallas för ett *filosofiskt faktum*.

Filosofen och filosofisociologen Martin Kusch har uppställt tre kriterier för att något skall kunna gälla som ett filosofiskt faktum. Det handlar om utsagor som uppfyller följande kriterier: ”a) de är allmänt accepterade, dvs. återfinns i grundläggande läroböcker, b) de kan inte ignoreras eller förbigås av någon som är verksam på fältet ifråga, och c) de kan brukas utan ytterligare argumentation för att stödja nya utsagor” (Kusch 1995: s. 28). Med Bourdieu skulle man kunna säga att det handlar om etablerandet av en fältspecifik *doxa*, i form av ett vetande som i uttalad eller outtalad form bidrar till att strukturera ett någorlunda avgränsbart socialt fält, i vårt fall universitetsfilosofin. Doxan utgör ett vetande som man förutsätts ha tillgång till såtillvida man är verksam på fältet ifråga; den kan formuleras i specifika utsagor men även förbli mer eller mindre outtalad, det vill säga ha formen av tyst kunskap. Det handlar även om spridningen av denna doxa till grundläggande textböcker på området, till exempel till läroböcker avsedda för universitetet och gymnasiet. De utsagor som ryms inom doxan är vidare av den karaktären att de inte kan negligeras av någon som är verksam på fältet, utan man måste förhålla sig till dem på ett eller annat sätt. Slutligen kan doxan fungera och användas som en utgångspunkt, och som då inte närmare behöver motiveras (så att säga bevisas en gång till), för att stödja eller utgöra ett led i en fortsatt

argumentation. ”Varje fält har en uppsättning trosföreställningar eller kategorier, *doxa*, som varje deltagare måste acceptera och bemästra för att räknas som en rättmätig, snarare än en vulgär eller naiv, deltagare” (Lundberg 2007, s. 193) En *doxa* tar sig därtill ofta uttryck i form av centrala dikotomier som strukturerar fältet ifråga, och som är en viktig del av dess icke ifrågasatta *common sense*.

Jag kommer i det följande att utgå från att utsagan ”det finns två radikalt olika typer av filosofi: analytisk och kontinental” vid mitten av 1970-talet i Sverige (och för den delen även på andra håll) utgjorde, eller åtminstone kommer nära att ha utgjort, ett filosofiskt faktum i ovan nämnda betydelse. Den fråga som jag skall resa är i sin tur: Hur blev detta faktum till? Hur såg dess tillkomsthistoria eller kristallisationsprocess ut? Man kan tala om en kristallisationsprocess såtillvida som vi har att göra med en utsaga som inte bara tar form utan som även ”hårdnar” till ett faktum under loppet av en viss tidsperiod.

Min rekonstruktion lyfter fram vad jag kallar för en parallellaktion som försiggår över en längre tidsrymd, med start ungefär vid tiden för andra världskriget och med ett preliminärt slut ett trettioårligt år senare. Man kan även tala om den samtidigt pågående etableringen av en *filosofisk kanon* och *anti-kanon*, dvs. en uppsättning av *konsekrerade* filosofer/filosofier och en uppsättning av *stigmatiserade* filosofer/filosofier. Vi har dels att göra med konstruktionen av triaden Cambridgeskolan – Wienkretsen – Uppsalafilosofin som utgörande *vetenskaplig* filosofi, dels med konstruktionen av triaden marxism – nythomism – existentialism som utgörande *ovetenskaplig* filosofi. Ur denna polarisering växer så småningom klyftan och motsättning mellan analytisk och kontinental filosofi fram.

## 2. EN KANON OCH EN ANTI-KANON BLIR TILL

Jag kommer i detta avsnitt att titta närmare på ett antal texter och textsammanhang från åren 1938 till 1973. Det handlar mindre om att uppmärksamma tidigare obeaktade texter, utan snarare om att sätta in redan kända texter i ett specifikt sammanhang. Vad vi finner i dessa är en fortgående kristallisationsprocess och stegvis rörelse i riktning mot dikotomin ifråga som ett filosofiskt faktum, som en fältspecifik *doxa*.<sup>1</sup>

(a) Gunnar Oxenstierna, docent i teoretisk filosofi i Uppsala, publicerade 1938 den lilla skriften *Vad är Uppsalafilosofin?* i serien Studentföreningen Verdandis småskrifter. I denna finner man inte någon som helst antydning om att Uppsalafilosofin skulle vara en parallellföreteelse till an-

<sup>1</sup>En inomfilosofisk överblick över svensk filosofi under den aktuella perioden är Wedberg 1980. Ett bredare idéhistoriskt perspektiv anläggs i Nordin 1984, s. 141–211.

dra strömningar inom samtidsfilosofin. I stället kan man snarare säga att det implicit är en *splendid isolation*-tes som kommer till uttryck där. Någon blinkning åt Cambridgefilosofins håll finner man över huvud taget inte. Däremot återfinns en fotnot där Oxenstierna polemiskt vänder sig mot ”våra dagars Wiener-skola”, emedan även ”denna positivism träffas av kritiken av subjektivismen liksom även andra invändningar” (Oxenstierna 1938, s. 51). Man finner heller ingen tendens till att uppvärdera det sunda förnuftet, utan även det vardagliga bruket av vissa begrepp sägs vara ”inficerat av motsägelser” (s. 32) som kräver en bearbetning och rening. Man finner i Oxenstiernas skrift likaså en tendens till att uppfatta kritiken av subjektivismen som en kritik vilken träffar det allra mesta av både den äldre och den samtida filosofin (se särskilt s. 47f.).

(b) Tre år senare publicerade Ingemar Hedenius boken *Om rätt och moral* (1941), som delvis byggde på artiklar som tidigare publicerats i den socialdemokratiska tidskriften *Tiden*. Då ser plötsligt bilden väldigt annorlunda ut. Det betonas t.ex. att Uppsalafilosofin just *inte* är en ”svensk kuriositet” (s. 11), utan utgör en oberoende parallellföreteelse till Cambridge- och Wienskolan. Överhuvudtaget betonas att Uppsalafilosofin är tidstypisk i en positiv bemärkelse; just det förhållandet att den inte är en kråkvinkelfilosofi utan anknyter till centrala tankeströmningar i samtiden uppfattas som ett adelsmärke. Detta är en avgörande skillnad i förhållande till Oxenstiernas text.<sup>2</sup> Hedenius introducerar i sin bok något radikalt nytt som inte tidigare kännetecknat Uppsalafilosofins självuppfattning. Av denna anledning har bedömningen gjorts att Hedenius bok ”bildar epok i den svenska filosofins historia” (Nordin 2004, s. 103). De tre nämnda filosofiska riktningarna sägs alla vara uttryck för en och samma tendens: ”tillnyktringens och den logiska analysens tendens i modern filosofi” (Hedenius 1941, s. 11). Detta är vad man på ett grundläggande plan positivt har gemensamt. Vad man likaså på ett grundläggande plan negativt har gemensamt är kritiken av metafysiken. Intressant nog kläs George Edward Moore av Hedenius i en uppsalafilosofisk, särskilt phalénsk kostym, när det heter om de brittiska begreppsanalytikerna: ”Den främste av dem, G.E. Moore, försökte vederlägga den idealistiska metafysiken genom en kritik av subjektivismen, som laborerade med argument, liknande dem som några år senare, oberoende av Moore, utvecklades i samma syfte av Phalén, uppsalafilosofins ledande teoretiske filosof” (s. 10–11). Detta förhållande har likheter med Alfred J. Ayers när han assimilerade Wienkretsen med den

<sup>2</sup>Mellan Oxenstiernas publikation från 1938 och Hedenius från 1941 hade det hänt att först Hägerström avlidit i juli 1939 och sedan Oxenstierna i september samma år. Om betydelsen av tajming även inom filosofihistorien se Strang 2012/13, s. 24, 30.

brittiska filosofi som han själv skolats i. Hedenius skapar av detta ett triumvirat genom att assimilera Uppsalafilosofin till de båda nämnda. En kanonkonstruktion bestående av tre filosofiska strömningar är under uppsegling, som samtidigt profileras gentemot en anti-kanon bestående av metafysik, subjektivism och värdeobjektivism. Likaså finner man i Hedenius skrift en tydlig uppvärdering av det sunda förnuftet när han argumenterar för att den så kallade värdenihilismen är en vetenskaplig teori som på intet sätt direkt berör, och än mindre strider mot, gemene mans föreställningar och värderingar.

(c) Konrad Marc-Wogau publicerade 1945 ett omfattande arbete med titeln *Die Theorie der Sinnesdaten: Probleme der neueren Erkenntnistheorie in England*. Det inleds med ett förord (undertecknat i december 1944) där bland annat slås fast: ”Under de senaste decennierna har den så kallade *analytiska filosofin* vunnit en allt starkare position. Det har blivit alltmer klart för breda kretsar av forskare att den logiska analysen utgör, om inte den enda, så åtminstone den viktigaste av den vetenskapliga filosofins uppgifter och att frågan om innebörden av den analytiska metoden själv utgör ett brännande problem” (s. vii–viii). Överraskande är givet tidpunkten användningen av uttrycket ”den så kallade analytiska filosofin”. Man får intrycket att Marc-Wogau här anknyter till ett språkbruk som redan var i omlopp och mer eller mindre vedertaget. Detta överraskar mot bakgrund av att Arthur Paps bok *Elements of Analytic Philosophy* från 1949 ofta framställs som den publikation som gjorde att uttrycket kom i mera allmänt bruk (se t.ex. Strang 2014, s. 57). Uttrycket *analytic(al) philosophy* förekommer i en del texter från 1930-talet, men av allt att döma så vann det då inte gehör som beteckning på en bredare strömning inom samtidsfilosofin. Det är därför överraskande att Marc-Wogau skriver som han gör; det måste vara en av de första gångerna som uttrycket används så självmedvetet som en övergripande beteckning på en viss typ av filosofi. En slutsats som man rimligen kan dra är att de filosofiska riktningar som slarvar med den ”logiska analysen” knappast kan göra anspråk på att vara en del av den vetenskapliga filosofin.

I bokens sista kapitel upprepar Marc-Wogau tesen att den filosofiska analysen är den vetenskapliga filosofins enda eller åtminstone mest väsentliga uppgift. Strax därefter gör han följande sammanställning: ”Denna tes utgör i sin allmänna form den gemensamma övertygelsen hos de flesta företrädarna för Cambridgekretsen (Moore, Russell, Broad, Stebbing med flera), den logiska empirismen (Schlick, Carnap, Neurath, Kaila med flera) och Uppsalakretsen (Hägerström, Phalén, Tegen, Oxenstierna med flera)” (s. 359). Här finner man, så vitt jag kan se, för första gången den sammanställning som Hedenius införde några år tidigare presenterad för en internationell filosofisk läsekrets. Samtidigt betonas

att denna likhet inte skall skymma över viktiga skillnader mellan de nämnda riktningarna och filosoferna: "Vid den närmare bestämningen av innebörden av den filosofiska analysen kommer dock dessa tänkare till väsentligen olika ståndpunkter" (s. 19).

(d) Den 13 mars 1948 höll Ingemar Hedenius sin installationsföreläsning som nyutnämnd professor i praktisk filosofi vid Uppsala universitet. Den hade titeln "Om praktisk filosofi". Den publicerades följande år i tidskriften *Prisma*, och senare i olika textsamlingar av Hedenius. Föreläsningen är av strategisk betydelse i vårt sammanhang därför att där introduceras för första gången en tydlig anti-kanon av *samtida* filosofiska riktningar. Hedenius talar om "vår upprörda och disharmoniska tid" och om "filosofiens splittring i vår tid" (1972, s. 18, 33). Vad som framkallar denna splittring är att filosofin delvis tagits i anspråk av icke-vetenskapliga intressen. Detta är fallet med marxismen i Sovjetunionen och östra Europa, och det är fallet med thomismen som är underordnad den katolska kyrkan. Som "grundorsaken" till filosofins splittring anges dock "människornas, som det förefaller, djupt rotade begär efter andra och känslomässigt mer stimulerande bilder av verkligheten än dem som vetenskapen ger" (s. 19). Detta ger upphov till olika kvasivetenskapliga livsåskådningar av vilka den så kallade existentialismen just nu, i världskrigets skugga och kölvatten, sägs ha konjunktur. Hedenius förutspår dock att denna ganska snart skall sjunka undan och "bli en detalj i det sönderslitna Hitlerskedets litteraturhistoria" (s. 19), ett till synes grymt öde för en Sartre eller Camus. Denna prognos baserar han på en förtröstan om "att om förhållandena överallt medgäve full frihet åt filosofien, så skulle troligen den filosofiska tradition, som nu framstår som den mest vetenskapliga, bli den enda förhärskande" (s. 17).

Det var förmodligen allt annat än en lätt uppgift att mindre än tre år efter krigsslutet överblicka det internationella filosofiska fältet. Hur klart kunde man t.ex. se vad som fanns av filosofi i det sönderslagna Tyskland? När Hedenius gör ett försök till överblick så tycker han sig emellertid se en tydlig skiljelinje avteckna sig mellan en vetenskaplig filosofi och diverse ovetenskapliga sådana. Därigenom att Hedenius tydligt tar ställning för den förstnämnda så uppstår både en kanon och en anti-kanon. Gentemot trion Cambridgeskolan, Wienkretsen, Uppsalafilosofin står nu en annan trio i form av marxism, thomism och existentialism. Det är således Hedenius som introducerar både den kanon (1941) och den anti-kanon (1948) som kom att ligga till grund för vad som senare skulle bli dikotomin mellan analytisk och kontinental filosofi.

Det är intressant att notera att Hedenius uttryckligen förnekar att analys är filosofins enda uppgift. "Ytterst syftar filosofien till en syntes, om man så vill en spekulativ sammanfattning av den vetenskapliga

världsbilden” (s. 25). Vad som här menas med en ”spekulativ” sammanfattning blir dock aldrig närmare klarlagt. Man får emellertid intrycket att till filosofins uppgifter hör även och väsentligen att vara ett slags kontinuerlig strävan efter en vetenskapssyntes, och att en sådan nödvändigtvis innehåller spekulativa inslag.<sup>3</sup>

(e) Anders Wedberg publicerade den 5 mars 1951 en artikel i *Göteborgs-Posten* under rubriken ”Filosofer och filosofskolor i Sverige” (om detta var författarens egen titel eller redaktörens går inte att avgöra). Artikeln var närmast föranledd av en bitter tillsättningsstrid som pågick vid Göteborgs högskola. Wedberg skriver om förekomsten av en ”livskraftig tankeströmning” inom samtidsfilosofin som betraktar ”logisk analys som filosofins mest fruktbara uppgift”. Termen logisk analys står för en typ av undersökningar som eftersträvar att ”klargöra innebörden av givna begrepp, teorier och bevismetoder”. Den numera nästan obligatoriska trion Uppsalafilosofin, Cambridgeskolan och den logiska empirismen lyfts fram som företrädare för den logiska analysen inom filosofin. Mera bestämt klargör Wedberg det nuvarande läget på följande sätt: ”Vid sidan om spekulatjonen har filosofin alltid inneburit analys. Nu finns det många filosofer som anser, att de och deras kollegor med fördel kan koncentrera sig på denna uppgift och lägga spekulatjonen på hyllan.” Dels kan man notera att Wedbergs konfliktlinje går mellan ”analytisk filosofi” och traditionell spekulativ filosofi, och inte uttalat mellan den förra och former av *samtida* ovetenskaplig filosofi. Det är vidare inte helt klart om Wedberg menar att man kan och bör lägga den spekulativa filosofin på hyllan för gott eller om den har ett relativt berättigande som ett komplement till den logiska analysen. Om det senare skulle vara fallet kan man, liksom i Hedenius fall, peka på C. D. Broad som en sannolik inspirationskälla för Wedberg. På en punkt kan Wedberg under alla omständigheter ge klart besked: ”Ingen av Sveriges nu verksamma filosofiprofessorer är någon spekulativ filosof.”

(f) Det sista kapitlet i Gunnar Aspelins tvåbandsverk *Tankens vägar* (1958) behandlar 1900-talsfilosofin under rubriken ”Filosofien i nyaste tid”. Aspelin var sedan 1949 professor i teoretisk filosofi i Lund, och hade också sina rötter inom lundafilosofin. Hans filosofiska grundhållning var empiristisk, hans grundorientering lärdomshistorisk. Aspelin var

<sup>3</sup>Man anar här ett inflytande från Cambridgfilosofen C. D. Broad som menade att filosofins båda grenar är *Critical Philosophy* respektive *Speculative Philosophy*. Medan den förra analyserar våra grundläggande begrepp och trosföreställningar, så syftar den senare till en form av vetenskapssyntes i form av ”some general conclusions as to the nature of the Universe, and as to our position and prospects in it” (Broad 1927, s. 20). Broad var för övrigt en stor Sverigevän och besökte ofta Uppsala under efterkrigstiden.



ingalunda främmande för den analytiska filosofin, men förenade detta med ett intresse för det mesta som rörde sig i filosofins värld. Hans Larssons konvergenstanke, liksom Hegels om motsatsernas enhet, var viktiga inslag i Aspelins syn på filosofin. Likväl kommer Aspelin mot slutet av nämnda kapitel mycket nära att skilja mellan en filosofisk kanon och anti-kanon. Börjar vi med den senare så återfinner man där den numera välbekanta trojkan: marxism, nythomism och existentialism. Existentialismen avfärdas som "kristidsmetafysik", medan nythomismen "har framgått ur den katolska traditionen" och marxismen "bestämmer av den kommunistiska troslärans grundsatser" (s. 342), vilket diskvalificerar dem. Aspelins ideal är i stället "det tänkande, som utan att bindas av fastställda doktriner söker arbeta på erfarenhetens grund och i kontakt med erfarenhetsforskningens landvinningar" (s. 342–43). Klart störst utrymme i framställningen av 1900-talsfilosofin får Cambridgeskolan och Wienkretsen. Däremot bereds Uppsalafilosofin, som hos Aspelin framför allt representeras av Hägerström, inte större utrymme än andra svenska filosofer som Hans Larsson och Vitalis Norström. Det uttrycks heller ingen tanke om att Uppsalafilosofin skulle utgöra en parallellföreteelse till de båda nämnda strömningarna. Sådillvida återfinns inte någon tydlig kanontrio i Aspelins framställning. Dock heter det: "Det stränga krav på klarhet och precision, som den logiska empirismen och besläktade riktningar uppställt, måste tillämpas utan kompromiss" (s. 343). I den därpå följande meningen smygs emellertid en liten brasklapp in: "Men det får inte tillämpas med doktrinär ensidighet utan med fördomsfri öppenhet mot alla tankemöjligheter" (s. 343).

Aspelin är förbluffande summarisk i sin behandling av anti-kanon. Hans framställning anknyter till den syn på samtidsfilosofin som lanserats av framför allt Hedenius och visar att denna har fått ett genomslag även bland filosofer djupt förankrade i en lundatradition och utan närmare kopplingar till Uppsala.

(g) Konrad Marc-Wogau publicerade 1961 den lilla skriften *Att studera filosofi: En introduktion*. Baksidestexten berättar att den utkom inom ramarna för en "serie små handböcker vars syfte är att utgöra en första introduktion i de akademiska studieämnena". Boken vände sig i första hand till studerande vid universitet och högskolor, men sägs även vara av intresse för gymnasister som står inför valet av studielinje; "den kan i vissa fall också komma till användning i studiecirkel eller vid självstudier" (baksidestext). Man kan nog lugnt säga att *Att studera filosofi* utgör ett försök att fånga upp alla som är intresserade av ämnet filosofi. I ett kortare förord hittar man därtill följande deklARATION: "Har man själv en bestämd uppfattning om vad filosofi bör vara, kan det inte undvikas att redogörelsen för de olika tolkningarna får karaktären av ett ställnings-

tagande, en värdering. Bokens kanske viktigaste uppgift är att allvarligt varna för filosofiskt tänkande som enligt mitt sätt att se befinner sig på avvägar.” En något märklig prioritering kan man tycka. Denna skall dock förstås mot bakgrund av att Marc-Wogau upplever en ”djupgående splittring” inom den samtida filosofin, av att ”oöverstigliga murar” (s. 1) reser sig mellan olika filosofer och filosofier. Snarare än att försöka överbrygga denna splittring är han själv en ivrig murbyggare som närmast drivs av ambitionen att med all tydlighet sortera filosofer och filosofier längs en demarkationslinje.

De ovetenskapliga filosofier som Marc-Wogau varnar för är sovjetmarxismen (om den västliga marxismen sägs ingenting), nythomismen och existentialismen; dessa tre filosofier uttömmar till synes vad som finns vid sidan av den analytiska (vetenskapliga) filosofin. I en introduktionsbok som riktar sig inte bara till universitetsstudier utan även till en filosofintresserad allmänhet läggs fast hur det filosofiska fältet ser ut, vilka möjliga optioner som föreligger där. *Att studera filosofi* är därför att betrakta som en central text i bildandet av en fältspecifik doxa. Den lägger med all tydlighet fast hur kanon och anti-kanon ser ut. Den analytiska filosofin sägs vidare beteckna en ”mängd riktningar i nyare filosofi” (s. 24), vilka dock alla kännetecknas av en ”strävan efter klarhet, en fast föresats att komma underfund med sin egen metod och underkasta sina utgångspunkter en ständigt förnyad kritik” (s. 40). På nytt apostroferas Cambridgekretsen och Uppsalafilosofin (begreppsanalys), samt Wienkretsen (satsanalys). Nytt i förhållande till tidigare texter är diskussionen av Oxfordskolan (språkanalys) – en ”just nu mycket omskriven filosofskola i England” (s. 37). Det framgår dock tydligt att Marc-Wogau inte tillskriver denna skola några egentliga framsteg i förhållande till de tidigare nämnda.

Längre fram i boken tar Marc-Wogau upp filosofin i undervisningen och fastställer: ”Samtliga universitetslärare i filosofi i vårt land tillhör för närvarande vad jag här tidigare kallat den analytiska riktningen” (s. 71). Inom filosofifämnet finns således i början på 1960-talet inga företrädare för någon av de så kallade ovetenskapliga filosofierna, utan den analytiska filosofin intar en hegemonisk position.

(h) I den fjärde omarbetade upplagan av Alf Ahlbergs *Filosofiskt lexikon* från 1963 stadfästs så att säga den numera officiella versionen: ”Analytisk filosofi eller vetenskaplig filosofi kallas en rad riktningar i nyare filosofi. [...] De mest betydande inom denna filosofi är *Cambridgekretsen*, den *logiska empirismen* (i sitt tidigare skede *Wienkretsen*), *Uppsalafilosofin* och under de allra senaste åren *Oxfordskolan*” (s. 10). Var någonstans om inte i ett lexikon finner man fakta i målet!

(i) Konrad Marc-Wogaus texturval *Filosofin genom tiderna: 1900-talet*

utkom i en första upplaga 1964. Titeln skvallrar om en avsikt att göra centrala texter ur den samtida filosofin tillgängliga för en bred läsekrets. Boken är såtillvida i högsta grad avsedd att vara ett bidrag till spridningen av kunskap om situationen i den filosofiska världen, så som Marc-Wogau uppfattade den.

I sitt korta förord tecknar Marc-Wogau ånyo den numera välkända bilden. Kanon och anti-kanon ligger fast: "Vill man tillgripa en mycket grov klassificering, så kan man tala om fyra huvudriktningar inom filosofin just nu" (s. 10). Där finns den dialektiska materialismen och där finns nythomismen. "Fastän de just nu räknar ett stort antal företrädare och kan skryta med en enorm litteratur, har ingen bidragit till att på ett väsentligt sätt föra den filosofiska diskussionen framåt" (s. 10). Där finns vidare existentialismen, som väckt stort uppseende inte minst litterärt och allmänskulturellt. "För den vetenskapliga filosofiska diskussionen har den däremot knappast haft någon betydelse" (s. 10). På detta följer vad som möjligen kan sägas vara en överraskande eftergift. "Det kan dock anses berättigat att låta några smakprov på denna riktningens filosofiska författarskap ingå i antologin" (s. 10). Varför detta skulle vara berättigat utsägs inte tydligt, men man kan förmoda att det har att göra med ambitionen att i viss mån även spegla tidsandan under 1900-talet, i den mån som denna kommit till uttryck som filosofi. Därför är Heidegger och Sartre representerade med varsin text. Den fjärde och sista riktningen inom samtidsfilosofin är naturligtvis den analytiska filosofin, som med undantag för de båda nämnda texterna fyller hela texturvalet.

(j) En ny *Läroplan för gymnasiet* antogs 1965. Där anges "Några moderna filosofiska riktningar" som ett av huvudmomenten inom ämnet filosofi: "Analytisk filosofi. Existentialfilosofi. Marxism. Thomism" (s. 206). Av någon anledning har man här valt beteckningen existentialfilosofi framför den mera vanligt förekommande existentialism. Det betonas vidare att det är av vikt att eleverna får en grundläggande kännedom om "de mest inflytelserika riktningarna", varvid det dock bör undvikas att ge intryck av att det handlar om "fyra skolor med olika lösningar på samma problem" (s. 210). Med tanke på marxismens betydelse i samtiden betonas likaså att denna riktning alltid bör höra till urvalet av de riktningar som tas upp. Senare heter det att man "från allsidighetens och objektivitetens synpunkt" inte bör begränsa sig till olika former av analytisk filosofi, utan klargöra att det "utanför det engelskspråkiga området och utanför Norden förekommer livsåskådningsfilosofi av mer spekulativ art" (s. 215) i form av de tre riktningar som tidigare nämnts. Här mer eller mindre reproduceras skillnaden mellan vetenskaplig och ovetenskaplig filosofi, åtminstone om vi förutsätter att det handlar om

den naiva eller dåliga formen av spekulatio (snarare än den spekulatio som enligt Hedenius och Wedberg är en del av filosofin).<sup>4</sup>

Som sig bör följde de nya läroböcker i filosofi som nu utarbetades för gymnasiet de i läroplanen fastlagda riktlinjerna. De grupperar med andra ord samtidsfilosofin med hjälp av de angivna fyra huvudriktningarna eller -strömningarna. Det är denna indelning och inte till exempel den i analytisk och kontinental filosofi som man återfinner i läroböckerna. Man kan notera att i t.ex. Konrad Marc-Wogaus och Rudolf Johannessons *Filosofi för gymnasiet* från 1968 sägs att de nämnda riktningarna förvisso skiljer sig åt på grundläggande sätt i fråga om filosofins uppgifter och metoder. ”Det oaktat synes ett tankeutbyte mellan olika riktningar, särskilt på den allra senaste tiden, ha visat sig i vissa fall både möjligt och fruktbarande” (s. 333). Detta antyder att man inte uppfattar frontlinjerna som så låsta som de tidigare framställts av inte minst Marc-Wogau själv (jfr ”oöverstigliga murar”).

(k) Vårterminen 1968 lade Gerard Radnitzkys fram en avhandling i ämnet vetenskapsteori vid Göteborgs högskola med titeln *Contemporary Schools of Meta-Science*. Avhandlingen bestod av två delar: *Anglo-Saxon Schools of Metascience*, som främst behandlade den logiska empirismen, och *Continental Schools of Metascience*, som i första hand behandlade vad Radnitzky kallade en hermeneutisk-dialektisk riktning (med Karl-Otto Apel och Jürgen Habermas som centralgestalter). Avhandlingen gav upphov till en våldsam kontrovers, som dock inte närmare skall behandlas här.

Ser man till språkbruket så talar Radnitzky oftast om kontinentala filosofer och traditioner i pluralform. Men han talar även på några ställen om ”’Continental’ philosophy” och ”the Continental tradition in philosophy” i singularform (se I, s. 53 och II, s. 19). Med skolor menar Radnitzky närmast samtida traditioner eller riktningar i en ganska vid bemärkelse. Han betonar vidare att han närmast drivs av ”a sort of ecumenical interest” (I, s. xvi): ambitionen är att uppvisa styrkor och svagheter hos de riktningar som behandlas, snarare än att ensidigt spela ut den ena mot den andra. Därför talar han i sammanhanget även om korsbefrukning och om dialog. Som en metodologisk förebild nämner han i en fotnot intressant nog Wedberg, som i sin filosofihistoria visat hur man kan utforska de tankemöjligheter som är strukturellt anlagda i en viss teori, skola eller riktning. Detta är också vad som föresvävar Radnitzky, snarare än en historiskt orienterad rekonstruktion av de båda skolornas utveckling.

<sup>4</sup>Wedberg hade varit delaktig i 1960 års gymnasieutredning som låg till grund för den nya läroplanen, och det är naturligtvis lockande – men också ett vanskligt företag – att läsa in hans inflytande i form av olika formuleringar och accenter (se Schiött 2000, s. 48f.).

Förmodligen var det redan stoff nog för kontroverser att Radnitzky behandlade den logiska empirismen och den hermeneutisk-dialektiska skolan med samma allvar. Det framgår dessutom ganska klart att hans sympatier snarare ligger hos den senare och hos den av Popper företrädda kritiska rationalismen, som anförs som en *substream* inom den analytiska filosofin (se I, s. 19ff.). Ett veritabelt sprängstoff måste dock den skillnad ha varit som Radnitzky gör inledningsvis mellan två typer av filosofer, som han kallar för *T-type* (*technical and tool-making*) respektive *Q-type* (*question-raising*). De båda utgör varandra motsatta idealtyper som verkliga filosofer eller riktningar kan likna i högre eller mindre grad. Medan filosofen av T-typ är en neutral (objektiv) observatör som vässar sina redskap och bemödar sig om vetenskaplighet, är filosofen av Q-typ djupt engagerad i samtidens frågor och strävar efter att ta ställning till och ingripa i dessa. ”T problematiserar vad som tycks oklart, särskilt inom vetenskapen och olika filosofiska läror. Q önskar problematisera och kritisera vad andra tar för givet, vad andra uppfattar som naturligt, självklart i det sociala livet, inom vetenskapen, etc.” (I, s. 16). De olika strömningarna inom den analytiska filosofin sägs uppvisa en viss affinitet med T-typen. Anslutningsvis uttrycker Radnitzky ståndpunkten att ”om de filosofiska stilar som dominerar i en viss filosofisk miljö *alla* ligger mycket nära typen T, så kommer *humanvetenskaperna* oundvikligen att lamslås och vara oförmögna att kritiskt undersöka sina egna ideologiska inslag” (I, s. 16). Följden skulle bland annat bli att ”moralfilosoferna kommer att förvandlas till deontiska logiker” (I, s. 17). Det är svårt att inte läsa detta som ett indirekt frontalangrepp på den svenska filosofin. Vad som formuleras försiktigt i termer av *if... then* kunde mycket väl uppfattas som ett på det hela taget fullbordat faktum – den nästan fullständiga dominansen av en filosofisk stil som låg betydligt närmare T än Q, och som tenderade att frånkänna Q allt värde.<sup>5</sup> Vad Radnitzky till synes sade var att om den analytiska filosofin lyckas befästa sin hegemoni inom svensk filosofi så kommer det att innebära att *humanvetenskaperna*, inklusive filosofin, förtvinar. Radnitzkys polemik och position implicerar inte ett monopolanspråk för en konkurrerande riktning eller skola, utan som jag ser det framför allt en plädering för pluralism inom filosofin och *humanvetenskaperna*.

Oavsett vilka Radnitzkys egna intentioner än var så verkade hans avhandling polariserande. Snarare än som ett försök att mjuka upp dikotomin kom den att uppfattas som ett försök att ställa kanon och anti-kanon på huvudet, på så sätt att anti-kanon blev till kanon och omvänt. Sätillvida kan man hävda att den kom att *befästa* dikotomin snarare än

<sup>5</sup>Om t.ex. Hedenius måste dock rimligen sägas att han var både T och Q, det vill säga både en analytisk filosof och ”a philosopher *engagé*” (Radnitzky 1968, I, s. 16).

att ifrågasätta den. Vad avhandlingen under alla omständigheter gjorde var att peka på förekomsten av en strömning inom den tyska samtidsfilosofin som inte fångades upp av den sedan länge väletablerade anti-kanon (marxism, nythomism, existentialism). I detta avseende kan nog sägas att de svenska fackfilosoferna togs på sängen.

Radnitzkys avhandling gav upphov till ett flertal inlägg i den nystartade tidskriften *Häftan för kritiska studier*. Den första artikeln i ämnet bar till exempel rubriken "Anglosaxisk kontra kontinental vetenskapssyn" (se Elzinga och Radnitzky 1968). Aant Elzinga talade vidare i sitt bidrag om Radnitzkys "kontinentala förankring" och "kontinentala utgångspunkt" (s. 43, 45), som om det fanns en kontinental utgångspunkt i singular. Wedberg anförde att när han och Ivar Segelberg, professor i filosofi i Göteborg, ställde sig kritiska till Radnitzkys avhandling och det betyg den fått, så var den måttstock som de då tillämpade inte hämtad från någon särskild skola, utan var helt enkelt "den måttstock, som f.n. allmänt brukas i Sverige vid bedömningen av vetenskapliga specimina" (Wedberg 1968, s. 42). Radnitzky anförde i sin tur att både Segelberg och Wedberg öppet tillstod att "man inte känner till den kontinentala filosofin" (Elzinga och Radnitzky 1968a, s. 57), och allra minst den hermeneutisk-dialektiska skola som står i centrum för den andra delen av avhandlingen. De ömsesidiga beskyllningarna skall som sagt här inte närmare diskuteras. Vad som kan fasthållas är att Radnitzkys avhandling och kontroversen kring den med stor sannolikhet starkt bidrog till att införa distinktionen mellan analytisk och kontinental filosofi i Sverige. Denna kom efter hand att mer eller mindre ersätta den tidigare distinktionen mellan vetenskaplig och ovetenskaplig filosofi.

(1) Ingemar Hedenius publicerade 1973 en artikel i *Upsala Nya Tidning* med titeln "De andra filosofierna", som sedan återfinns i textsamlingen *Filosofin i ett föränderligt samhälle* (1977). Artikeln var föranledd av en kritisk artikel av Lars Gyllensten om Michel Foucault. I denna håller Hedenius fast vid den ursprungliga anti-kanon som han själv introducerat tjugofem år tidigare, men öppnar även för en utvidgad sådan. Det finns enligt Hedenius en "avgjord motsatsställning" mellan den filosofi som går under namnen "analytisk filosofi", "logisk positivism" eller "vetenskaplig filosofi", och vad han väljer att kalla för "de andra filosofierna" – "och dit hör inte bara strukturalismer utan också existentialismer och nymarxismer och svammelteologier och åtskilliga andra" (Hedenius 1977b, s. 33). Man kan notera att Hedenius inte använder sig av samlingsbeteckningen kontinental filosofi i detta sammanhang, där det annars hade varit näraliggande.

### 3. AVSLUTNING

Sammanfattningsvis kan man tala om en dubbel process som försiggår parallellt över en trettioårsperiod: bildandet av en kanon och av en anti-kanon. Till att börja med uppkomsten av trion Uppsalafilosofin – Wienkretsen – Cambridgeskolan som inbegreppet för vetenskaplig filosofi, men som sedan efter hand blir mindre relevant och övergår i den analytiska filosofins med åren allt bredare strömfåra, med de tre nämnda riktningarna som tillhörande dennas tidiga och ärorika förflutna. Vidare uppkomsten av en trio stigmatiserade filosofier: marxismen – nythomismen – existentialismen, vilka tillsammans utgör inbegreppet för ovetenskaplig filosofi. Denna trio har å ena sidan en utvidgningspotential, dvs. till den kan efter hand fogas nya riktningar (t.ex. hermeneutik, kritisk teori, strukturalism, post-strukturalism), å andra sidan kan den gjutas samman i ett stycke och gå under den breda beteckningen kontinental filosofi. Internationellt börjar samlingsbeteckningen kontinental filosofi av allt att döma sporadiskt komma i bruk någon gång mot slutet av 1950-talet, men den får sitt genombrott först under de båda följande decennierna. När denna beteckning mera precist introduceras och vinner fotfäste inom svensk filosofi har jag tyvärr inte kunnat fastställa.<sup>6</sup> Men förmodligen har Radnitzkys avhandling från 1968 och kontroversen kring denna spelat en viktig roll. Från mitten av 1970-talet torde distinktionen ifråga ha varit tämligen väletablerad (även om t.ex. Hedenius inte förefaller ha anammat den). Dikotomin analytisk och kontinental filosofi har då antagit karaktären av en ämnesspecifik doxa, har kristalliserats till ett filosofiskt faktum i den inledningsvis angivna betydelsen.

Ovanstående försök till en rekonstruktion kan i sin tur bilda utgångspunkt för vidare undersökningar. Man kan urskilja åtminstone tre frågekomplex: 1. Hur pass rimliga alternativt orimliga var vid olika tidpunkter de uppdelningar som gjordes? I vad mån utgjorde kanon respektive anti-kanon träffande beskrivningar av samtidsfilosofin, vilseledande förenklingar eller rentav förvanskningar? 2. Vilken betydelse har dessa indelningar (kanon och anti-kanon) haft för den svenska efterkrigstidsfilosofin? Har de bidragit till att göra denna fattigare och mindre intressant än den hade kunnat vara? Eller har de bidragit till att denna vunnit i spets vad den förlorat i bredd, enligt devisen: i ett litet land kan man inte vara bra på allt? 3. Vilken relation har vad som sker inom filosofin till andra skeenden inom svensk samhällshistoria sedan 1945? Harmonierade den analytiska filosofins självbild med en mera allmän svensk självbild under efterkrigstiden?

<sup>6</sup>Om någon läsare kan bidra med minnesbilder eller texthänvisningar så tar jag tacksamt emot dem.

Kunde andra filosofier (anti-kanon) i sin tur upplevas som ett potentiellt hot, i form av irrationalism, vetenskapsfientlighet, metafysik, etc., mot denna svenska självbild?

## LITTERATUR

- Ahlberg, Alf. 1963. *Filosofiskt lexikon*. Fjärde omarbetade upplagan. Stockholm: Natur och kultur.
- Aspelin, Gunnar. 1958. *Tankens vägar: En översikt över filosofiens utveckling*, Del II. Stockholm: Almqvist & Wicksell.
- Broad, C. D. 1927. *Scientific Thought*. Re-impression with a few corrections. London: Kegan Paul.
- Elzinga, Aant och Gerard Radnitzky. 1968. "Anglosaxisk kontra kontinental vetenskapssyn". *Häftnen för kritiska studier* 1, nr 1-2, s. 37-47, 68.
- . 1968a. "Om intolerans och forskningens frihet". *Häftnen för kritiska studier* 1, nr 1-2, s. 57-59.
- Hedenius, Ingemar. 1941. *Om rätt och moral*. Stockholm: Tidens förlag.
- . 1972. "Om praktisk filosofi". I *Om människans moraliska villkor*, s. 17-33. Stockholm: Författarförlaget.
- . 1977. "De andra filosofierna". I *Filosofien i ett föränderligt samhälle*, s. 31-36. Stockholm: Bonniers.
- Kusch, Martin. 1995. *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London och New York: Routledge.
- Lundberg, Henrik. 2007. *Filosofisociologi: Ett sociologiskt perspektiv på filosofiskt tänkande*. Lund Dissertations in Sociology, 78. Lund: Sociologiska institutionen, Lunds universitet.
- Marc-Wogau, Konrad. 1945. *Die Theorie der Sinnesdaten: Probleme der neueren Erkenntnistheorie in England*. Uppsala universitets årsskrift 1945:2.
- Marc-Wogau, Konrad. 1961. *Att studera filosofi: En introduktion*. Stockholm: Norstedts.
- . 1964. *Filosofin genom tiderna: 1900-talet*. Stockholm: Bonniers.
- Marc-Wogau, Konrad och Rudolf Johannesson. 1968. *Filosofi för gymnasiet*. Stockholm: Liber.
- Nordin, Svante. 1984. *Från Hägerström till Hedenius: Den moderna svenska filosofin*. Lund: Doxa.
- . 2004. *Ingemar Hedenius: En filosof och hans tid*. Stockholm: Natur och kultur.
- Oxenstierna, Gunnar. 1938. *Vad är Uppsala-filosofien?* Studentföreningen Verdandis småskrifter, 400. Stockholm: Bonniers.
- Radnitzky, Gerard. 1968. *Contemporary Schools of Metascience*, vol. 1, *Anglo-Saxon Schools of Metascience*; vol. 2, *Continental Schools of Metascience*. Studies in the Theory of Science 2-3. Göteborg: Akademiförlaget.
- Schiött, Jonas. 2000. *Anders Wedberg och filosofihistorien: Den svenska 1900-talsfilosofins förändring*. Göteborg: Institutionen för idé- och lärdoms historia, Göteborgs universitet.



- Skolöverstyrelsen. *Läroplan för gymnasiet*. Skolöverstyrelsens skriftserie, 80. Stockholm: SÖ-förlaget, 1965.
- Strang, Johan. 2012/2013. "The Rhetoric of Analytic Philosophy. The making of the analytic hegemony in Swedish 20th century philosophy". *Redescriptions: Yearbook of Political Thought, Conceptual History and Feminist Theory* 16, s. 11–38..
- . 2014. "Axel Hägerström and Analytic Philosophy". I *Axel Hägerström and Modern Social Thought*, utg. Sven Eliaeson och Patricia Mindus och Stephen P. Turner, s. 149–75. Oxford: The Bradwell Press.
- Wedberg, Anders. 1951. "Filosofer och filosofiskolor i Sverige". *Göteborgs-Posten*, 5 mars.
- . 1968. "Om Radnitzkys avhandling". *Häftet för kritiska studier* 1(3), s. 42–43.
- . 1980. "Sweden". I *Handbook of World Philosophy: Contemporary Developments since 1945*, utg. John R. Burr, s. 173–90. London: Aldwych.

### 1. VAD ÄR EKOFILOSOFI?

Ekofilosofins uppgift är att undersöka miljödilemmats eventuella filosofiska rötter.<sup>1</sup> Kan det vara så att t.ex. ontologiska försanthållanden, epistemologisk praktik, antropologiska antaganden, normativa mekanismer har betydelse för miljödilemmats uppkomst? Om så – vilka är dessa rötter? I förlängningen av undersökningarna framträder olika förslag till handlingsgrund och möjliga relevanta handlingsalternativ. Ekofilosofin har alltså existentiella, politiska, etiska och sociala konsekvenser. Att göra ekofilosofi är att delta i ett *engagerat* filosofiskt utforskande.<sup>2</sup>

Svaren på de ekofilosofiska frågorna är naturligtvis mångfaldiga. I den kulturkritiska praktik som ekofilosofin innebär, ryms en mängd hållningar. Man kan hänföra ekofilosofin till det stora fält av filosofiska ansträngningar att reflektera över miljödilemmat som går under namn som t.ex. miljöetik och miljöfilosofi.<sup>3</sup> Det specifika med begreppet ekofilosofi skulle så fall vara dess nordiska/norska ursprung.<sup>4</sup>

Men den norska ekofilosofin är inte enhetlig. Det likhetstecken som alltför ofta sätts mellan ekofilosofi och Ekosofi är ett stort hinder för att förstå ekofilosofins uppgift och möjligheter. Problemet är av systemisk natur; Arne Næss Ekosofi (T)<sup>5</sup> är endast en av flera existerande och möjliga ekofi-

<sup>1</sup>I framställningen används begreppet ”miljödilemma” för att benämna miljöproblemen i vid bemärkelse. Klimatproblemet, problem med utsläpp, överexploatering, minskning av diversitet, miljörelaterad fattigdom osv behandlas som möjliga konsekvenser av ett underliggande (kultur)dilemma. Miljödilemma uppfattas alltså som ett brett fält av problem som kan tänkas ha med relationen människa/samhälle/natur att göra.

<sup>2</sup>Kvaløy Setreng 2001, *Mångfald og Tid (MoT)*, s. 3271.

<sup>3</sup>För en mångfaldig beskrivning av den rika floran av miljöetiska ansatser se Keller 2010.

<sup>4</sup>För en översiktlig kartläggning av norsk ekofilosofis historia, se Reed och Rothenberg s. 1–35. I Gansmo Jakobsen 2005 används ”ökofilosofi” som ett övergripande begrepp för hantering av miljöetiska och miljöfilosofiska spörsmål.

<sup>5</sup>T står för Tvergastein, platsen där Næss inspirerades till och formade en stor del av sin ekofilosofi; Ekosofi T.

losofiska hållningar. Ekosofin (Ekosofi T) innebär en tydligt uttalad etisk (ekocentrisk) hållning som fått normativ form i de teser som utgör grunden för Deep Ecology Movement.<sup>6</sup> Men för att på allvar kunna reflektera över och diskutera ekofilosofiska spörsmål är det av vikt att förstå att den nordiska ekofilosofin inte är enhetlig utan rymmer annat än Ekosofi (T).

Den mest uppmärksammade nordiska ekofilosofen är Arne Næss – den kanske mest försummade är Sigmund Kvaløy Setreng (1934–2014). Även om Kvaløy Setreng är uppskattad och har satt djupa avtryck som strateg och aktivist med miljö och decentralisering som fokus, så är den ekofilosofi han producerade, Ekofilosofi S,<sup>7</sup> ganska osynlig och ofta missförstådd. Likhetstecknet mellan Kvaløy Setreng och Næss har tyvärr förstärkts på ett sätt som fördunklat meningsfulla skillnader dem emellan och därmed minskat möjligheten till förståelse för och vidare utveckling av nordisk ekofilosofisk mångfald.

## 2. KVALØY SETRENGS EKOFILOSOFI

En grundläggande likhet mellan olika ekofilosofiska/miljöfilosofiska/miljöetiska hållningar är avvisandet av dualismen som ontologiskt, epistemologiskt och praktiskt mönster; framför allt som det gestaltas i dualismen människa–natur. Uppkomsten av olika miljöproblem som konsekvens av mänskliga handlingar och med återkoppling på mänskliga aktiviteter problematiserar i sig en konstruktion där människan är radikalt skild från och oberoende av naturen. Jordens begränsade resurser, diversitetens betydelse för hälsosamma ekosystem/processer är exempel på den ömsesidiga påverkan människa–natur–samhälle och också exempel på ekologiska försanthållanden som de flesta ekofilosofier delar.

Det som skiljer olika icke-dualistiska ekofilosofiska hållningar åt är *var* den konstruerade skiljelinjen människa–natur är belägen, *hur* den uppstått, upprätthålls och verkar och *om och i så fall hur* den kan upplösas. Kvaløy Setreng presenterar en ekofilosofisk analys och teori som löser upp dualismen människa–natur genom att skapa en annan dikotomisk spelplan. Modellen är en av flera möjligheter att med rimlig relevans förklara varför det är svårt att lösa miljödilemmat; partiella problem löses varvid nya ofta skapas på andra platser och nivåer.<sup>8</sup> Det pågående och eventuellt accelererande misslyckandet får en möjlig funktionell förklaring. Modellen öppnar också för möjligheten att undkomma ge-

<sup>6</sup>Teserna utarbetades 1984 av Næss tillsammans med Robert Sessions. Se Næss 2012, s. 86 eller <http://www.deepecology.org/platform.htm>

<sup>7</sup>S står för Setreng, platsen där Kvaløy Setreng inspirerades till och utformade sin ekofilosofi.

<sup>8</sup>Till exempel etanol- eller avfallsproblematiken.

neraliserande abstraktioner på t.ex. etiska eller ekonomiska/politiska/ideologiska nivåer.

De grundläggande dikotoma kategorierna i Kvaløys Setrengs modell utgörs av *komplexitet* och *komplikation*. Komplexitetsbegreppet används i enlighet med dess vanliga användning som en möjlighet att beskriva tillstånd och processer belägna mellan kaos och ordning och integrerar system- och processperspektiv.

Följande egenskaper är några av dem som i den Kvaløy Setrengska modellen kategoriserar komplexitet (KX) respektive komplikation (KK):<sup>9</sup>

- KX är inte konstruerad (autopoiesis i bemärkelse det självskapade/det organiska) – KK är konstruerad (maskinen, det mekaniska).
- KX karaktäriseras av irreversibel process, tidslighet, kreativ samverkan/påverkan i och mellan individer och individgrupper<sup>10</sup> med en hög grad av emergens, dvs. förändringar är påverkande på alla nivåer i processen inklusive förändring av det påverkande – KK karaktäriseras av rumslighet och system, där reversibla förflyttningar av standardiserade, oförändrade enheter och sammansättningar av enheter fram- och baklänges längs en tidslinje eller upp och ner i systemet är möjliga utan att enheterna eller systemet förändras.
- KX kan inte centralstyras utan karaktäriseras av självnavigerande sammansättningar – KK är centralstyrd, utifrån, uppifrån genom internt eller externt styrda pyramidala, hierarkiska strukturer.
- KX karaktäriseras av kvaliteter och sammansättningar av kvaliteter; hetta, kyla, glädje, sorg, tyngd, hunger, andliga erfarenheter, vänskap. KX kan inte fullständigt beskrivas genom kvantifiering eller reduceras, dvs. vilken som helst komplex helhet kan inte förstås i termer av dess delar – KK beskrivs bäst genom kvantifiering. Kvalitativa egenskaper antas kunna beskrivas genom att definiera delarna och dess operationer dvs. reduktion. Matematik är det mest perfekta språket för att beskriva KK system.
- KX är dialektisk, konflikt driven, icke-harmonisk, målsökande process.<sup>11</sup> Målet är inte fast utan förändras genom samverkan och

<sup>9</sup>Följande är min sammanfattning av framför allt arbetsanteckningar gjorda av Kvaløy Setreng och erhållna av mig 2010, samtal med Kvaløy Setreng under åren 2006–2013, Kvaløy Setreng 2012, s. 99–114, samt *MoT*.

<sup>10</sup>Med individ avses här inte bara människor.

<sup>11</sup>Kvaløy Setreng blir emellanåt beskylld för att förespråka en radikal kaos-ekologi vilket inte är alldeles korrekt. "... komplexitet eller "evne till *rytmisk* (min kursiv) mangfoldsvekst" som det viktigaste kjennetegnet ved liv." "... ikke likevekt og likevektstendens, ...", *MoT*, s. 450. I de tidiga skrifterna, t.ex.

- störningar (improvisation) inom och mellan komplexa helheter – KK manövreras från centrum eller utifrån (t.ex. programmering) mot fasta, förkonstruerade mål.
- KX utgörs av ”KX helheter av KX helheter” som har signifikanta men inte slutna eller permanenta gränser<sup>12</sup> – KK utgörs av system av slutna enheter med fasta, ideellt bestämda gränser på varje nivå.
  - KX förstås bäst genom att hela kroppen (inklusive tankeförmågan) engageras. Lokal och partikulär erfarenhet och förståelse är nödvändig – KK kräver främst intellektuell, abstrakt, generaliserbar kunskap. Kroppslig och partikulär förståelse och erfarenhet är problematisk.
  - KX kräver och karaktäriseras av konkret kroppslig samaktivitet (världen som konkreta handlande kroppar) – KK kräver och karaktäriseras av abstrakta icke-kroppsliga utbyten av information (världen som abstrakta signaler).
  - KX människor och andra organiska helheter utvecklas spontant genom improviserande kroppsliga mångfaldserfarenheter – KK människan, kroppen och det organiska är en källa till olösliga och permanenta problem. Död, sjukdom, livsprocessens improviserande, spontana uttryck, sexualitet, kroppslig erfarenhet och samverkan undviks eller/och är djupt problematiskt.

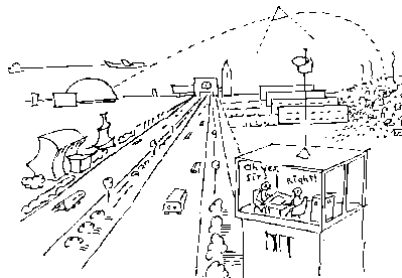
Somligt av ovanstående ansluter till en ordinär systemförståelse i konflikt med en hårdragen mekanisk världsbild. Men det som skiljer sig från många systemmodeller är betoningen av den irreversibla organiska tiden som konstituerande kvalitet hos det levande. Tiden är inte ett mekaniskt rum som det levande *befinner sig i* utan ett *flöde*, ett *pågående* som det levande *är en del av*.<sup>13</sup> Den andra konstituerande kvaliteten hos det levande är mångfalden. Mångfaldens grundförutsättning är signifikant skillnad – inte likhet. Skillnaderna är inte fasta, bestämda utan förändras genom att de är del av, samverkar och påverkar och påverkas av andra skillnader i tiden/processen

---

Kvaløy 1976, används begreppet jämvikt, men utvecklingen av Ekofilosofi S går alltmot avvisande av jämvikt och balans som ontologiskt och antropologiskt relevant.

<sup>12</sup>Uttrycket ”signifikanta gränser” pekar mer mot semipermeabiliteten hos Koestlers Holon snarare än mot total öppenhet. För en utveckling av Koestlers holonbegrepp och av begreppen ”gränser”, ”hinna” och ”elasticitet”, se *MoT*, s. 2498ff.

<sup>13</sup>För det uttalade släktskapet mellan Ekofilosofi S och Bergson se t.ex. Reed och Rothenberg s. 148.



### Det komplexa

Teckningar av S. Kvaløy Setreng (*MoT*, s. 273o)

### Det komplicerade

## 3. ANTROPOLOGIN – MÄNNISKANS PLATS

Den Kvaløy Setrengska antropologin präglas av en radikal syn på människan som mångfaldsvarelse och obönhörligen inskriven i livsprocessen. Förmåga till "fri rörlighet" mellan kvalitativa nivåer, improvisation och mångfaldsuttryck som präglar resten av det självskapande, är också grundläggande möjlighet och behov hos människan. Att vara människa är att vara *organisk tid* och *många*. Alltså inte ett enhetligt personsystem med ett tydligt styrcentrum utan en improviserande mångfaldsprocess som spontant *svarar an* på sin omgivning. Vare sig hjärnan eller generna eller jaget antas utgöra styrcentrum för aktivitet. Våra olika delpersonligheter har behov av aktivt konkret medskapande via de mångfaldiga gestaltungs- och aktivitetsformer som vi är begåvade med. Så kan till exempel tillgång till olika, välintegrerade uppväxtmiljöer och aktivt deltagande i en mångfald av meningsfulla göromål gynna hela mångfaldsmänniskan. I gynnsamma miljöer integreras de olika personligheterna i individen, i ett hårt specialiserat och åtskilt samhälle riskerar människan att formas till ett alltför "enfaldigt", alienerat jag. Individen i den komplicerade konstruktionen löper också risk att splittras; de olika uttrycken har inte någon förbindelse med varandra eller sin omgivning. Identitet antas alltså vara en produkt av graden och arten av sammanhang och konkret relation till omvärlden. Hur de olika delpersonligheterna tas i meningsfullt bruk genom mångfaldigt reproducerande, relationellt arbete är avgörande för utvecklingen av identitet. Att vara en komplex aktiv deltagare i den komplexa livsprocessen är det som karaktäriserar den fria människan. Frihetsbegreppet har i Ekofilosofi S lösgjort sig från liberala individualiserade tolkningar och ligger närmare både en marxistisk och en buddhistisk förståelse. Frihet innebär att överge rummet och det harmonisökande jaget för att i stället spontant och mångfaldigt

samverka fullt ut som ”fri navigatör”<sup>14</sup> i den konfliktfyllda och i hög grad oförutsägbara livsströmmen. Den nya spelplanen, där komplexitet–komplikation utgör de dikotoma kategorierna, innebär alltså att dualismen människa–natur upplöses. Naturens funktionella intressen kan därmed inte skiljas från människans.

#### 4. KONFLIKTENS KONSEKVENSER

Hur kan då den Kvaløy Setrengska dualismen komplext–komplicerat förklara det uppkomna och svårlösta miljödilemmat? Skillnaden mellan den komplexa *ontologiska realiteten* och den komplicerade *epistemologiska konstruktionen* är icke-förenlig. Att handskas med det komplexa *som om* vore det komplicerat leder därmed obönhörligt till olösligt eskalerande kaos. Självorganisering är inte möjlig i denna konflikt när den når en kritisk nivå.<sup>15</sup> Att skapa högteknologiska, specialiserade, standardiserade kontrollsystem för att hantera miljödilemmat förmår inte svara mot irreversibiliteten, de glidande kvalitativa övergångarna, den låga graden av förutsägbarhet hos organiska processer. Den improviserande ”praktiken” i den levande kroppliga, konkreta processen i konflikt med det målstyrda, kontrollerade, abstrakta rummet skapar en ständigt skärpt konflikt och försvårar lösning och skapar nya problem. Den komplicerade konstruktionens dominans leder till att samma verktyg används om och om igen, varvid eskalerande positiva återkopplingar lätt leder till exponentiella förändringar. De allt mer sofistikerade kontrollsystem som antas kunna målstyra livsprocessen, drabbar och hindrar både människa och natur. Minskad känsla av mening och sammanhang, kronisk stress etc. kan utifrån Kvaløys Setrengs hållning förklaras som ekvivalenter till de skador på naturen som följer av minskad diversitet eller kemiska cocktaileffekter – alltså som en konsekvens av den olösliga konflikten mellan komplexitet och komplikation. Den bristande kongruensen orsakar också skador på samhället och de gemensamma sociala och kulturella sammanhangen. Utslagningen av mångfald genom spridning av en gemensam dominerande livsstil – globalisering – leder till förlust av förståelse- och livsstilsmångfald på samma sätt som artspridning kan leda till minskad diversitet. Överskattningen av möjligheten till målstyrning och kvantifiering minskar friheten för individer och grupper och reducerar möjligheterna till fullödigt aktivt deltagande i livet/samhället. Den reala och funktionellt nödvändiga flödande mångfalden/skillnaderna, processens själva drivmedel, ersätts och hotas av systemisk rumslighet–homogenisering–universell likhet. Detta gäller även en stor del av de åtgärder och

<sup>14</sup> *MOT*, s. 2790.

<sup>15</sup> En intressant skillnad föreligger här med t.ex. Prigogine och Stengers tolkning av självorganisering/autopoesis.

planer som har för avsikt att lösa eller lindra miljödilemmat. Systemet som upprätthåller och är beroende av komplikation benämns ACID – Advanced Competitive Industrial Dominion. ACID är det gränslösa, globala nätverk av komplicerad praktik vars mest sofistikerade uttryck är Servoglobe, det datoriserade systemet som genom hårt driven reduktion och reversibilitet antas kunna styra och kontrollera livsprocessen.<sup>16</sup>

##### 5. KOMPLICERADE PROBLEMLÖSNINGSSTRATEGIER – SKENKOMPLEXITETEN

Enligt Ekofilosofi S tillhandahåller även den komplicerade strukturen olika varianter av symptomlindring för de skador som åsamkats av konflikten KX–KK. Dessa åtgärder har egenskaper som liknar komplexiteten men är artificiellt kopierande, *som om*-komplexa. Tillvaron i komplikationen, med enkla, målstyrda, väl kontrollerade, komplicerade, ofta abstrakta uppgifter och göromål på ett eller endast få kvalitetsplan skapar behov av symptomlindring eller ”övertrycksventiler”. Turism, droger, dataspel, överkonsumtion är exempel på skenkomplexa ”tivolieffekter”,<sup>17</sup> som skall plåstra om människans skadade komplexitet. Det skenkomplexa kan i hög grad likna det komplexa, det kan innehålla många komponenter, vara svårt och kräva ansträngning, men kännetecknas av samma egenskaper som det komplicerade. Företeelser som ekoturism och ekologisk konsumtion kan problematiseras utifrån Kvaløy Setrengs skenkomplexitetsbegrepp. Inom skenkomplexiteten ryms också en stor del av miljöåtgärderna inom ACID. Så kan till exempel utsläppsrätter, grön tillväxt problematiseras från denna utgångspunkt. Att ”återställa” biotoper, till exempel ängsmark, genom att artificiellt restaurera endast en del av den helhetsprocess där människor, fauna och flora samverkat skulle också kunna diskuteras som exempel på skenkomplexa åtgärder. Den isolerade, restaurerade ängen riskerar att bli en abstrakt, artificiell symbol för naturlig mångfald.

Skenkomplexiteten upprätthåller enligt Kvaløy Setreng komplikationens föreställning om dualismen människa–natur och tenderar att reducera livsnödvändighet till komplicerade varor för konsumtion och utgör en viktig del av det komplicerades/ACID:s överlevnad.

##### 6. FÖRESLAGEN LÖSNING

Möjligheterna att i grunden lösa de problem som orsakats av dikotomin komplexitet–komplikation inom den komplicerade konstruktio-

<sup>16</sup>”Gaia versus Servoglobe”, Kvaløy Setreng 2012, s. 99ff.

<sup>17</sup>Tivolieffekt var ett tidigt namn på denna kategori, se Kvaløy Setreng 1976, s. 34ff.



nen, ACID, är enligt Kvaløy Setreng i det närmaste obefintlig. Eftersom livsprocessen *till sin natur* är vare sig konstruerad eller konstruerbar så tenderar konflikten att skärpas till riskabla nivåer genom fler komplicerade åtgärder. Kvaløy Setreng betonar särskilt människans komplexa delaktighets- och frihetsbehov som avgörande för långsiktig lösning av miljödilemmat. Större delen av huvudverket *Mangfold og Tid* upphåller sig vid mänsklig frigörelse från det komplicerade som avgörande. För att upplösa konflikten måste vi överge ”den enhetlig, selvtrygge, maskuline observatören og hans rom og den styrende og hans styrte pyramide”.<sup>18</sup> Frigörelsen är både kollektiv och individuell och kan inte vara antingen-eller. Att fördjupa ansträngningen till individuell frigörelse, oavsett tradition, leder till den kollektiva sfären.<sup>19</sup> Ekofilosofi S inspireras av så till synes vitt skilda filosofier som marxistisk dialektik<sup>20</sup> och en radikalt processinriktad buddhism<sup>21</sup> och olika ursprungsbefolkningars livssyn.<sup>22</sup> Alienationsproblematiken utvidgas till att utgöra ett hinder som omfattar allt levande och kräver frigörelse från en konstruktion som är ontologiskt irrelevant. Stegen mot lösningen av miljö-kulturdilemmat går inte via individualiserad etiskt disciplinerad praktik eller centraliserade kontroll- och styrsystem utan genom konkret, ofta risk- och konfliktfylld, aktivitet på kreativa, sociala och politiska nivåer i riktning mot decentralisering, lokalitet, mångfald, generalism, konkretion samt småskalighet som förutsättning för livsnödvändig *improvisation* som möjlighet att *svara an* på livsprocessen.<sup>23</sup>

## 7. METAFILOSOFISK REFLEKTION

Ur ett metafilosofiskt perspektiv kan Ekofilosofi S uttryckas som att den accepterar samspelet mellan essens och konstruktion, ontologi och epistemologi. Båda aspekterna är reala och verkande. Det reala, essensen,

<sup>18</sup> *MoT*, s. 3000.

<sup>19</sup> *MoT*, s. 960ff.

<sup>20</sup> *MoT*, s. 1020.

<sup>21</sup> *MoT*, s. 693ff.

<sup>22</sup> Kvaløy Setreng levde länge med och inspirerades av bland annat Sherpas i Nepal vars livssyn kort kan sägas vara en lokalt präglad synkretistisk kombination av lamaistisk Mahayanabuddhism och animism. Se Kvaløy Setreng 1990, och Kvaløy Setreng 1995.

<sup>23</sup> Jazzens improvisation används ofta som exempel på komplext handlingsmönster. Under åren 1999–2000 genomfördes ett tvärdisciplinärt projekt med improvisation som tema vid Trondheims Universitet där Kvaløy Setreng deltog. Han deltog också i ett flertal performances där tecknande och jazzimprovisation samverkade. Se Kvaløy Setreng 1986 och 1987.

det självskapande är till syvende och sist den aspekt av tillvaron som inte är förhandlingsbar medan konstruktionen, det skapade, visserligen styr kunskapsproduktion och handling men kan förändras. Konstruktionen, berättelsen, myten utgör den karta som vi navigerar efter *som om* världen vore identisk med den. Om det föreligger för stora kvalitativa diskrepanser mellan karta och territorium uppstår med tiden ohållbara och olösliga konflikter. Vetenskapen är *ett av flera* sätt att producera kunskap, men den är inte nödvändig för relevant handling. Vilken som helst konstruktion som i rimligt hög grad överensstämmer med den ontologiska process- och mångfaldskaraktären utgör grund för adekvat handling. Kvaløy Setreng ger inga etiska anvisningar och använder inte heller miljöetikens vanliga kategorier och argument utan förespråkar frigörelse bland annat gestaltat som meningsfullt arbete som lösning på miljö/kulturdilemmat.<sup>24</sup>

#### 8. NÆSS OCH KVALØY SETRENG – ÖVERLAPPNINGAR OCH SIGNIFIKANTA SKILLNADER

Det finns tydliga skillnader mellan de delar av ekofilosofin som betonar en holistisk, universell hållning och Kvaløy Setrengs Ekofilosofi S. Utgångspunkten hos Kvaløy Setreng är inte att *allt* är egentligen *samma* utan snarare att *allt är olika och sam- och påverkar genom skillnad*. Betoningen av signifikanta skillnader som absolut förutsättning för mångfald utmanar en alltför frikostig användning av begrepp som öppenhet och universalitet för att beskriva systemiska processer. En viktig skillnad mellan Kvaløy Setrengs Ekofilosofi S och Næss Ekosofi T är synen på balans och harmoni som universella grund- eller målkvaliteter. Kvaløy Setreng avvisar Næss betoning av balans och harmoni. I processens icke-monistiska mångfaldssamverkan är det i stället konflikten och avsaknaden av central balanspunkt eller statiskt sluttillstånd som är drivande. Kvaløy Setreng är här tydligt mer inspirerad av Bergson än av till exempel Spinoza som präglar Ekosofi T.<sup>25</sup>

Ytterligare en skillnad mellan Næss och Kvaløy Setreng är synen på människan och etiken. Där Næss betonar förnufts-baserad ekocentrisk etik som handlingsgrund,<sup>26</sup> så är frigörelse i form av konkret improviserat mångfaldsliv lösningen hos Kvaløy Setreng. Där Næss och Deep

<sup>24</sup>Se Kvaløy Setreng 1990, 1992 och 2012, s. 106ff.

<sup>25</sup>Samtal med Kvaløy Setreng april 2012, se även diskussionen om bl.a. monism, harmoni och Spinoza i *MoT*, s. 69off.

<sup>26</sup>Visst anstränger sig Næss att överbrygga dualismen känsla/förnuft. Men när det gäller konkret handling och handlingsgrund så antas i slutändan en förnufts-baserad normativ etik. Se Næss 1974, 1993 och 2000.

Ecologys diskussion utgår från frågor som kretsar kring värdeetiken och uttrycker sig om ”människan” i universella termer,<sup>27</sup> sysselsätter sig Kvaløy Setreng med frågor om den *funktionella* relationen mellan den organiska ontologin och den mekaniska konstruktionen, och ställer konkreta frågor om diversitet, partikularitet, kroppslighet, lokalitet, tid och arbete. Næss Ekosofi T uppehåller sig kortfattat, generellt och abstrakt vid de funktionella aspekterna medan Kvaløy Setreng fördjupar och konkretiserar dessa. Där Næss skissar det övergripande behovet av individuell identifikation och självförverkligande för upphävande av dualism och alienation, konkretiserar Kvaløy Setreng återigen och betonar det kroppsliga, reproducerande mångfaldsarbetets, improvisationens och det aktiva deltagandets betydelse för identitet och frigörelse. Där Næss argumenterar för etik och förnuft *som om* de utgjorde ideala centrala individuella och kollektiva kontroll- och styrmekanismer argumenterar Kvaløy Setreng mot själva förekomsten av centrala styrcentrum.

Kortfattat skulle relationen mellan Næss Ekosofi T och Kvaløy Setrengs Ekofilosofi S kunna uttryckas som en skillnad mellan det harmoniska, universella, generaliserande och abstrakta å ena sidan och det konflikt drivna, lokala, partikulära och konkreta å den andra.<sup>28</sup> Partiellt överlappar de olika ekofilosofierna varandra, bland annat vad gäller erkännande av ontologisk komplexitet och människans mångfaldsbehov. Men denna likhet skakar emellanåt när Deep Ecologys konkreta förslag till handling visar på Næss något otydliga koppling mellan komplex ontologi, epistemologi och handlingsgrund.

En möjlig tolkning av förbindelserna, överlappningarna och skillnaderna mellan Kvaløy Setreng och Næss skulle kunna vara att Ekofilosofi S tar avstamp i en konkretisering av Ekosofi T. Kvaløy Setrengs utforskande av det Næsska självförverkligandets och egenvärdets konkreta innebörd leder in i ontologin och vidare ut därifrån till en ny, förändrad plats, där den inkommensurabla relationen mellan den rumsliga konstruktionen/epistemologin och den tidsliga funktionen/ontologin utgör bakgrund till miljödilemmat. Riktningen vidare för Ekofilosofi S går därmed inte mot dygd, holism, harmoni och identifikation som *ideala* mål utan mot frigörelse, diversitet och improvisation som *funktionella* nödvändigheter.

<sup>27</sup>Se Næss 2012, s. 84ff och Næss 1974.

<sup>28</sup>Kritik mot Næss och Deep Ecologys universalitetshållning och brist på förståelse för partikularitet har framförts av både ekofeminister som Val Plumwood och socialekologer som Murray Bookshin.

## 9. MÖJLIGA UTVECKLINGSLINJER

När Ekofilosofi S lösgjorts från den alltför starka identifikationen med Ekosofi T uppstår nya möjligheter. Att koppla ihop Ekofilosofi S med teori och filosofi som handskas med begrepp som system, process, komplexitet, partikularitet, konkretion, skillnad och konflikt, öppnar meningsfulla vägar till fortsatt mångfaldigt ekofilosofiskt arbete. Miljödilemmat i sig och Ekofilosofi S uppmanar också i hög grad till meta(eko)filosofisk reflektion runt relationen ontologi–epistemologi och/eller essens–konstruktion. En möjlighet är att anknyta till begrepp som Whiteheads ”Fallacy of misplaced concreteness”<sup>29</sup> eller Bhaskars ”epistemic fallacy”.<sup>30</sup> Vi får inte heller glömma den rika flora av utomeuropeiska filosofier som kan visa sig utgöra material för ekofilosofisk, engagerad analys med utgångspunkt i Ekofilosofi S. Ett annat intressant område, en konsekvens av miljödilemmat i sig och belyst av Kvaløy Setreng, berör de miljötiska kategoriernas meningsfullhet. Hur hantera miljötikens axiologi och miljötiska kategorier som antropocentrism, biocentrism och ekocentrism om dualismen människa–natur eller en hierarkisk konstruktion rimligtvis kan uppfattas som ontologiskt och funktionellt irrelevant?

Att förstå ekofilosofi som ett filosofiskt fält av rörliga överlappningar och meningsfulla skillnader ger alltså möjligheter att uppfatta och använda miljödilemmat som en öppning till ett område där en rik flora av engagemang, provokationer, nya kritiska frågor och möjliga svar rymms.

## LITTERATUR

- Bhaskar, Roy. 2008. *A Realist Theory of Science*. London: Verso.
- Gansmo Jakobsen, Trond. 2005. *Økofilosofi: Økologi, evolusjonsteori og transformativ læring*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Keller, David R., red. 2010. *Environmental Ethics: The Big Questions*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Kvaløy Setreng, Sigmund. 1976. *Ekologisk kris: Natur och människa; En inledning i eko-filosofi och eko-politik*. Stockholm: LT:s förlag.
- . 1983. ”Ekopolitik och ekofilosofi – tanke och handling som svar på hotet om ekologisk katastrof”. I *Ekosofi: Helhetssyn på ekologisk grund*, red. Eva-Marie Albinsson, Per Ohlsson och Bolof Stridbeck. Stockholm: Jord-Eco Förlag.
- . 1986. ”Jazz som økologi og omvendt. Improvisasjon over et dobbelt blues-tema”. *Arena*, nr 3–4, s. 44–57.
- . 1987. ”Jazz som alternativ samfunnsform og pedagogisk oppgave.

<sup>29</sup>Whitehead 1949, s. 52ff.

<sup>30</sup>Bhaskar 2008, t.ex. s. 36–38. Därmed skulle också beröringspunkter med Kritisk Realism bli aktuella.

- Noen idéer fra Jazz-filosofisk Forum". I *Den tredje nordiske konferansen om jazzforskning 1987*. Oslo: Norsk jazzarkiv.
- . 1990. "En 'Karmabuddhisme' for vesten og vår tid del 1 och 2". *Karma: Skandinavisk buddhist journal*, nr 1 och 2.
- . 1990. "Servoglobus, den siste pyramiden". *Kontrast* nr 3-4, s. 29-49.
- . 1992. "Identitet og meningsfullt arbeid". I *Ikke bare si det, men gjøre det! Om bærekraftig utvikling*, red. N. C. Stenseth och K. Hertzberg. Oslo: Universitetsforlaget/Alternativ framtid.
- . 1992. "Inside Nature". I *The Future of Progress: Reflections on Environment & Development*, red. Edward Goldsmith et al. Berkeley: The International Society for Ecology and Culture.
- . 1993. "Complexity and Time: Breaking the Pyramid's Reign". I Reed och Rothenberg 1993.
- . 1993. "Getting Our Feet Wet". I Reed och Rothenberg 1993.
- . 1994. *Naturens nei: Om EU, frihandel og økologisk kaos*. Oslo: Norsk bonde- og småbrukarlag.
- . 1995. "Mother Earth's Treasures and their Revealers: An Ecophilosophical Perspective". I *The Treasure Revealer of Bhutan*, red. H. K. Kuløy. Bibliotheca Himalayica series III, vol. 8, s. 139-58. Katmandu: EMR Publishing House.
- . 2001. *Mangfold og tid: Pyramide-mennesket ved skillevegen; System, frihet eller kaos?* Skrifter fra Musikkvitenskapelig institutt, NTNU. Trondheim: Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet (NTNU). (Tillgänglig via Tapir akademisk forlag.) I framställningen benämnd *MoT*.
- . 2012. "Gaia versus Servoglobe". I *Critical Realism and the Nordic Contributions*, red. Roy Bhaskar, Petter Næss och Karl Georg Høyer. London: Routledge.
- Næss, Arne. 1974. *Økologi, samfunn og livsstil: Utkast til en økosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1993. "Intrinsic Value". I Reed och Rothenberg 1993.
- . 2012. "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects". I *Critical Realism and the Nordic Contributions*, red. Roy Bhaskar, Petter Naess och Karl Georg Høyer. London: Routledge.
- Næss, Arne och Per Ingvar Haukeland. 2000. *Livsfilosofi: Ett personligt bidrag om känslor och förnuft*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Reed, Peter och David Rothenberg, utg. 1993. *Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Whitehead, A. N. 1949. *Science and the Modern World*. New York: Mentor Books.

## 1. FILOSOFENS ROLL I OFFENTLIGHETEN

Mot slutet av Platons dialog *Gorgias* gör Sokrates följande, för honom helt unika påstående: ”Jag tror att jag är en av få athenare, för att inte säga den ende, som ägnar mig åt den sant politiska konsten och att jag är den ende i samtiden som bedriver politik” (521d6–8).<sup>1</sup> Anledningen till detta, förklarar han, är att han i sitt umgänge med andra människor ”inte syftar till att behaga, utan syftar till det som är bäst” (521d8–10). Från Platons dialoger, i synnerhet de tidiga, känner vi Sokrates som en person som leds av övertygelsen att ett utforskat liv inte förtjänar att kallas för ett mänskligt liv överhuvudtaget, som han själv säger i *Försvarstalet* (37e2–38a7). Det är därför som han har gjort det till sin livsuppgift att kritiskt utfråga sig själv och andra. Genom att hjälpa sina medmänniskor till en större medvetenhet i fråga om vilka uppfattningar och värderingar de hyser i olika frågor, hoppas Sokrates att i slutändan göra det möjligt för dem att ta ställning till huruvida deras övertygelser är rimliga eller försvarbara. I denna sin roll som samhällskritiker, som bromsen på den atenska hästens rygg, för att använda hans egen liknelse,<sup>2</sup> framstår Sokrates som ett slags urtyp för den politiske filosofen: han inte bara reflekterade över politiska frågor utan hans eget liv var politiskt. Han försökte ge ett bidrag till ett bättre samhälle genom att mana Athens medborgare att söka och rannsaka sig själva. Som Hannah Arendt en gång uttryckte det: Sokrates var ”en tänkare som alltid förblev en människa bland människor, som inte skydde marknadsplatsen, som var en medborgare bland medborgare, och inte vare sig gjorde eller krävde någonting förutom det som i hans ögon varje medborgare borde vara och ha rätt till”.<sup>3</sup>

Likväl är det inte utan vidare klart vad Sokrates menar när han säger sig vara den ende i sin samtid som med rätta kan sägas bedriva politik. Påståendet förefaller rimma tämligen illa med den blygsamhet i fråga om

<sup>1</sup>Platon, *Skrifter*, bok 1, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2000).

<sup>2</sup>*Försvarstalet* 30e4–6.

<sup>3</sup>*The Life of the Mind*, vol. 1, *Thinking* (London: Secker & Warburg, 1971), s. 167. Min översättning.

kunskap såväl som ledarskapsförmåga som annars är ett av hans främsta kännetecken. Ett av Sokrates mer berömda påståenden är ju att han själv inte vet någonting annat än just detta, att han ingenting vet, och att han därför aldrig har varit någons lärare, utan tvärtom har haft fullt upp med att söka sig själv.<sup>4</sup> Vad som framförallt intresserar mig i detta sammanhang är emellertid hans anspråk på att besitta en politisk konst eller färdighet (*technē*). Som vi ska se identifierar Platon i ganska stor utsträckning konst med hantverksskicklighet. Den som har tillägnat sig en *technē* förmår tillverka eller i vidare mening frambringa olika saker på ett rationellt, kontrollerat sätt, tack vare sin kunskap om vilka medel som krävs för att realisera ett givet ändamål. Om Sokrates liknar sin politiska gärning vid en konst, så antyder det med andra ord att han uppfattar den politiska sfären som något som låter sig bemästras eller regleras i enlighet med vissa fastlagda syften. Men går det att bygga ett samhälle på samma sätt som man bygger ett hus, det vill säga utifrån en entydig vision på basis av vilken man upprättar en plan som man sedan bara verkställer? Finns det ett recept eller en teknik för hur man inrättar ett gott, rättvist samhälle?

I Platons dialoger fungerar Sokrates på många sätt som en bärare av ett ideal om det goda politiska samtalet, vars namn är dialektiken. Till skillnad från retoriken, vars syfte är att framställa en sak på ett så övertygande sätt som möjligt, vägleds dialektiken av ett ideal om öppen och saklig debatt: när Sokrates samtar med sina medmänniskor utgår han från att de alla deltar i ett gemensamt sökande, exempelvis efter vad rättvisa är, och att det rätta sättet att gå tillväga i en sådan fråga är att utsätta egna och andras uppfattningar för en kritisk granskning, där kritiken inte i första hand innebär att man framför alternativa eller motsatta uppfattningar i frågan. I stället försöker man möta sin motståndare på hans eller hennes egna villkor, genom att utforska dennes position inifrån, med avseende på dess egen inre konsistens och rimlighet. Så ser alltså Sokrates politiska praktik ut. Emellertid var han inte särskilt framgångsrik i detta hänseende: hans kritiska gärning ledde till att han blev avrättad. För att återknyta till Arendt så menar hon att Sokrates död innebär att filosofin och politiken skiljs åt. Genom att avrätta Sokrates visade den athenska staten att man inte ville veta av filosofer, och Platons replik på detta är att inte vilja veta av offentligheten. Uppgifven inför det politiskas nyckfullhet inrättar han så idéerna, en dimension av eviga och oföränderliga objekt, och får därigenom ett absolut mått med vilket människors

<sup>4</sup>Inte minst av den anledningen finns det de som menar att man inte kan tillskriva Sokrates någon *technē* överhuvudtaget; se Thomas C. Brickhouse och Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates* (New York: Oxford University Press, 1994), s. 3–10.

gärningar kan bedömas, i stället för att överlåta detta på människorna själva, som har visat sig vara alltför irrationella för att gå iland med en dylik uppgift.<sup>5</sup>

Jag kommer att ge en delvis annorlunda förklaring till varför Platon tenderar att vilja separera filosofin från den politiska sfären. Arendt utgår från den tämligen allmänt spridda uppfattningen att den ”riktige” Sokrates är den som vi möter i Platons tidiga dialoger, som uteslutande intresserar sig för etisk-politiska frågor och som gärna framhäver sin okunskap på såväl detta som andra områden. Ett sådant synsätt banar väg för slutsatsen att den Sokrates som dyker upp i Platons senare skrifter, som diskuterar såväl kunskapsteoretiska som metafysiska problem, och som inte drar sig för att formulera egna positiva läror, i själva verket måste vara Platon som nu bara använder Sokrates som språkrör.<sup>6</sup>

I mina ögon blir dock Sokratesgestalten mycket mer intressant om man låter den vara precis så motsägelsefull som den ter sig för oss om vi tar hänsyn till Platons samlade verk. Faktum är att Sokrates inte är någon entydig figur ens inom Platons tidiga period, och det gäller inte minst hans inställning till det politiska. Å ena sidan när han ganska uppenbarligen en dröm om att det ska gå att inrätta en ändamålsenlig, alltigenom förnuftigt ordnad stat, vilken bärs upp av goda, dugliga medborgare som har fostrats i detta syfte, men å andra sidan framträder han själv i hög grad som en levande protest mot varje form av samhällsingenjörskonst och dess förhoppning om att det mänskliga livet skulle kunna bemästras utifrån en färdig mall. Det är bland annat just därför han ser behovet av det slags kritiska politiska reflektion som han själv har gjort till sin livsuppgift. Sokrates olika skepnader kan alltså ses som en spegling av en ambivalens från Platons sida i fråga om den politiska sfären och inte minst avseende filosofens roll i offentligheten, men denna ambivalens behöver inte nödvändigtvis knytas till Sokrates personliga öde utan kan med fördel hänföras till en filosofisk problematik som ytterst rör Platons eget upplysningsprojekt. Jag vill med andra ord föreslå att Platons tveeggade inställning till det politiska bottenar i en problematik som rör rationalitetens, och särskilt den ”tekniska” eller instrumentella rationalitetens räckvidd och gränser. I hur hög grad kan vi vända oss till konsten som en modell för det etisk-politiska området? Och om den modellen skulle svika oss, vart ska vi då vända oss?

<sup>5</sup>Hannah Arendt, ”Socrates”, i *The Promise of Politics*, red. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005), s. 6–11.

<sup>6</sup>Denna uppfattning har framförts med emfas bl.a. av Gregory Vlastos, som även varit mycket inflytelserik vad gäller indelningen av Platons dialoger i en tidigare, mellanliggande och en senare period. Se *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (New York: Cambridge University Press, 1991), kap. 2.



## 2. KONSTEN SOM MODELL FÖR RATIONALITET

Ett sätt att se på Sokrates kritiska gärning är som en respons på vad han själv uppfattar som en moralisk, och därmed också politisk kris i sin samtid. Inte bara är det så att människor i allmänhet bryr sig mer om ytliga saker som ära och pengar än om att ägna omsorg åt själens utveckling, utan dessutom verkar deras förmåga att hantera olika uppgifter och utmaningar på ett kompetent och ändamålsenligt sett som de många gånger uppvisar i sin yrkesverksamhet, och överhuvudtaget i fråga om världsliga angelägenheter, vara som bortblåst på moralens område. Ett exempel som Sokrates ger i dialogen *Protagoras* rör Perikles, som inte tvekade att ge sina söner den bästa tänkbara utbildningen, men i fråga om dygd lät han dem driva omkring som lössläppt boskap, ”i hopp om att de ska råka på dugligheten av en slump” (320a3). Men, frågar sig Sokrates, borde inte den moraliska dimensionen av vår existens kunna inrättas på ett lika välfungerande och ändamålsenligt sätt som andra områden av mänskligt liv? Varför ska det vara så svårt att ta kontroll över vår själ?

I sitt försök att finna en förebild för det moraliska, ”andliga” livet vänder sig Sokrates till ett område som bevisligen fungerar på ett ändamålsenligt sätt, och där människor uppenbarligen baserar sitt agerande på kunskap, nämligen yrkeslivet, förstått som utövandet av olika konster eller hantverk. Går man igenom Platons dialoger finner man en rad olika liknelser med konster som läkekonst, skomakeri, måleri, fiske, vävning, matlagning, byggnadskonst, snickeri och barnmorskekonst. För att bara ge ett par exempel: i *Protagoras*, där sofisten Protagoras gör anspråk på att kunna lära ut politisk konst i bemärkelsen förmåga till god överläggning (*euboulia*), frågar Sokrates vad det egentligen är man lär sig av honom. Går man till en skulptör kan man ju räkna med att få lära sig skulpturkonst, men vad är det för slags kunskap som Protagoras besitter och menar sig kunna förmedla (311a–312b)? I *Gorgias* sägs politik vara den konst som ombesörjer själen, i analogi med hur idrotten och läkekonsten vårdar kroppen (464b), och i *Charmides*, där Sokrates ska försöka hjälpa den unge Charmides att bli besinningsfull, liknar han sig själv vid en läkare som ska försöka bota en persons huvudvärk (155b–157a). Att Sokrates jämför sig med just en läkare är värt att notera, och jag ska återkomma till det senare. I *Theaitetos* liknar Sokrates sig själv vid en barnmorska, och säger sig kunna hjälpa unga män att föda idéer, precis som barnmorskor kan hjälpa kvinnor att föda barn (149a–151d). Sokrates har med andra ord en viss förkärlek för vård- och omsorgsyren, vilket förklaras av att den konst han utövar inte är direkt producerande utan snarare vårdande, eftersom hans område är mänsklig dygd eller förtjänstfullhet.<sup>7</sup>

<sup>7</sup>Jag växlar mellan att använda ”dygd”, ”duglighet” och ”förtjänstfullhet” för grekiskans *aretē*.

Den övergripande tanken bakom dessa analogier är att vi utifrån exemplen med olika slags expertkunskap borde kunna förstå vad moralisk kunskap är, och även att vi kan få en ledtråd till vad det innebär att praktisera ett dygdigt eller förtjänstfullt beteende om vi utgår från hur en yrkesman förmår färdigställa något i enlighet med ett givet syfte. Den politiska konsten måste rimligen på liknande sätt inbegripa dels kunskap, nämligen om mänskliga dygder, dels förmågan att realisera denna kunskap på ett vettigt sätt, i inrättandet av den goda staten, fostrandet av medborgarna, osv.

Men dessutom innebär vändningen till konsten att Sokrates tar tag i en grundläggande mänsklig erfarenhet av att på olika sätt kunna bearbeta och överhuvudtaget gripa in i omvärlden. På så sätt är konsten också ett löfte om människans förmåga att ta makten över sig själv och sin situation: om tragedin hade framställt människan som väsentligen utelämnad åt naturen, ödet och gudarna, framstår hon nu som kapabel att åtminstone i viss utsträckning forma sin värld. Konsten är i det hänseendet en manifestation av mänsklig frihet. Dessutom gör analogin med konsten det möjligt att konkretisera mer abstrakta och svårgripbara företeelser som just dygden. Så sägs det i *Staten* att vi åtminstone kan ge ett slags bild (*eidolon*) av vad rättvisa är, om vi säger att det är rätt för exempelvis en snickare att ägna sig åt snickeri, och ingenting annat (443c). Detta exempel antyder nämligen att rättvisa generellt innebär någonting i stil med att varje människa ägnar sig åt det som tillkommer just honom eller henne. Men konsten förser oss även med ett mått i detta hänseende. Vi kan ha svårt att komma överens i moraliska frågor, och vi kanske inte ens menar samma sak med begrepp som rättfärdighet, besinning (vilket ofta är fallet i Platons dialoger), men de flesta av oss har en liknande föreställning om vad som kännetecknar kompetent beteende. Exempelvis skulle ingen vid sina sinnens fulla bruk anse att en läkare som gör sina patienter sjukare än vad de var innan de utsattes för hans eller hennes behandling, är en bra läkare. I konsten finns med andra ord en gemensam måttstock för det goda.

Den uppgift Sokrates nu står inför är emellertid den att översätta den teleologiska struktur som han ser i konsten till den etisk-politiska sfären, så att politisk konst eller duglighet kan ses som en förmåga att i kraft av en kännedom om bestämda ändamål (uppnåendet av olika medborgerliga dygder, i slutändan helt enkelt av det rättvisa samhället), samt genom att följa vissa givna regler och tillgripa olika medel, kunna realisera dessa ändamål hos sig själv eller hos andra. Det går sådär, av flera skäl.

Om vi frågar oss hur vi kan göra oss själva och andra bättre, är ett tämligen uppenbart svar, åtminstone i Sokrates ögon, att det är genom något slags fostran. Vi måste försöka lära människor att bli dygdiga. I de

tidiga dialogerna ser vi hur Sokrates letar efter bekräftelse på att detta verkligen låter sig göras, och han vänder sig då till sofisterna, som just gör anspråk på att kunna lära ut dygd, och som faktiskt ser sig själva som ett slags hantverkare som förser medborgarna med nyttiga kunskaper, med vilka de kan klara sig väl i staten.<sup>8</sup> I *Protagoras* hävdar således Protagoras att övertygelsen att politisk duglighet kan läras ut i själva verket är en grundförutsättning för samhället som levnadsform. Detta är ju organiserat just med syftet att se till att alla medborgare fostras i den medborgerliga eller politiska konsten:

Ja, Sokrates, på det här sättet och av de här skälen förhåller det sig så att athenarna och alla andra folk anser, att när det blir tal om snickarduglighet eller någon annan specialitet är det få personer som kan komma med råd, och om någon utanför dessa fåtaliga kommer med råd så tolererar de inte det, som du påpekade. Det är helt rimligt, menar jag. Men när de rådslår om något som gäller medborgarens duglighet, ett rådslag som helt och hållet måste styras av rättfärdighet och besinning, då är det rimligt att de tolererar synpunkter från varenda man eftersom alla måste ha del av den dugligheten – annars skulle det inte finnas några städer. (322d5–323a3)<sup>9</sup>

Mer precis menar Protagoras att även om man måste besitta åtminstone en gnutta rättfärdighet för att överhuvudtaget vara mänsklig, så skulle ingen mena att denna dygd ”uppkommer av naturen eller slumpen, utan att den lärs ut, och att man tillägnar sig den genom flitigt arbete” (323c5–7), för endast vad vi är fria att lära oss hör hemma i den normativa sfären av rätt och fel. Om dygd vore en gåva av naturen, så skulle man inte kunna kritisera människor för att de är usla.

Mot detta invänder dock Sokrates att det är svårt att finna exempel på folk som har blivit bättre av sitt umgänge med sofisterna. De kan alltså inte uppvisa något positivt resultat av sin verksamhet. Och om någon gör anspråk på att vara en god hantverkare, anmärker Sokrates i dialogen *Laches*, så ska vi väl inte tro honom om han inte har ett väl utfört verk att uppvisa – och helst flera verk (185e). Men jag, säger Sokrates, har aldrig haft någon lärare i omsorgen om själen, trots att jag alltid har sökt en sådan, och själv är jag oförmögen att finna konsten i fråga (186c). Dessutom kan inte sofisterna förklara vad det är för slags kunskap de har att förmedla. Det enda de kan säga är att de kan lära människor att tala övertygande om vad som helst, vilket inte kan räknas som någon genuin konst eller färdighet överhuvudtaget, eftersom den inte är grundad i någon kunskap om ett eller annat fält. Från sofisterna får vi alltså ingen

<sup>8</sup>Se exempelvis *Protagoras* 319a.

<sup>9</sup>Platon, *Skrifter*, bok 2, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2001). Alla citat från *Protagoras* är hämtade från denna översättning.

hjälp i vårt försök att förstå vad en politisk konst kan tänkas vara.

En välkänd anklagelse som riktas mot sofisterna i Platons dialoger är att de tar betalt för sin undervisning. Detta kan synas högst orättvist, inte minst när vi betänker att Platon själv var ekonomiskt oberoende, men ett sätt att uppfatta kritiken är att den riktar sig mot det faktum att sofisternas inordnande av lärandet i ekonomins sfär innebär att kunskap behandlas som en vara. Detta är inte bara moraliskt utan även ontologiskt problematiskt. Kunskap och dygd är inga produkter i vanlig mening, inga fysiska objekt, utan föremål av ett särskilt slag. Således kan inte heller den konst eller färdighet som begriper sig på dem vara en *technē* i vanlig mening. Vad Platon antyder är emellertid att den sofistiska inställningen till kunskap som ett slags vara i viss mån är helt naturlig: försåvitt konsten inte bara är en godtyckligt vald modell utan fångar en mänsklig grunderfarenhet, i enlighet med vilken världen väsentligen framträder utifrån ett nyttoperspektiv, måste slutsatsen bli att det helt enkelt ligger nära till hands för oss att försöka pressa in det svårgripbara och svårkontrollerbara i en mall som är avpassad för det konkreta och hanterbara. I jämförelse med hanterandet av produkter och varor, är det så mycket svårare att reglera och effektivisera den etisk-politiska dimensionen av våra liv, vilket är en anledning till att det också är så frestande att vilja ta kontroll över den.

För att återgå till Sokrates meningsutbyte med Protagoras, så är han helt överens med denne om att politisk duglighet skiljer sig från expertkunskapen på så sätt att alla medborgare, inte bara ett fåtal, måste besitta den. Jämfört med Protagoras drar han dock den motsatta slutsatsen, att kunskap om dygd inte kan läras ut, trots att den såsom en form av kunskap just borde gå att läras ut. Detta är för Platon den kanske allvarligaste invändningen mot analogin med konsterna, och den motiverar ett försök att utarbeta en annan idé om såväl kunskap som lärande. Vi ser frukten av detta i idéläran, och mer precis i övertygelsen att vi alltid redan måste besitta en viss förtrogenhet med idéerna för att överhuvudtaget kunna söka efter dem eller handla i enlighet med dem.<sup>10</sup> Det faktum att vissa människor bevisligen är förmögna att uppträda modigt är således ett tecken på att de har något slags kännedom om vad mod är. För att kunna ta steget från en dylik vag föreställning om mod till en fullödig kunskap om dess väsen, krävs dock ett slags inlärningsprocess, som i Platons mellandialoger, särskilt *Menon* och *Faidon*, beskrivs i termer av återerinran (*anamnēsis*), varigenom vi alltså leds tillbaka till något som vi på sätt och vis alltid redan hade haft kännedom om, fast inte som sådant. Detta slags återerinran kan initieras men aldrig säkras av Sokrates kritiska frågor. I

<sup>10</sup>Se särskilt *Staten* 432d–e.

den meningen är hans politiska konst uppenbarligen inte någon ofelbar metod.

Om vi dröjer kvar ett slag vid den tekniska modellen, och försöker följa dess etisk-politiska implikationer ytterligare ett steg, framstår det som att kompetens på dygdens område innebär att man utifrån sin kunskap om dygderna förmår utföra handlingar varigenom man ”producerar” ett gott resultat, i första hand goda människor som kan bidra till en välfungerande stat. Detta antyder att vi kan bearbeta människor i likhet med hur vi kan bearbeta materien, att vi gör det utifrån en inblick i den mänskliga godhetens *eidos* eller form, och att det finns regler för hur vi ska gå tillväga för att implementera denna form hos människan. Människan blir så ett medel för att realisera en viss artefakt, staten. Och försåvitt det bara är filosoferna som äger fullödlig kunskap om dygdernas former eller idéer, borde det vara de som ska styra. De besitter den politiska konsten – men i kraft av en överlägsen kunskap, inte genom att vara politiskt aktiva på det sätt som Sokrates är.

### 3. VISIONEN OM IDEALSTATEN OCH DET PERFEKTA LEDARSKAPET

Med ovanstående resonemang har vi närmast oss den vision om det ideala samhället som Platon formulerar i *Staten*, som möjligen är hans märkligaste dialog. Här blandas helt vettiga, många gånger högst sympatiska idéer om rättvisa och andra mänskliga förtjänster med helt absurda, emellanåt motbjudande idéer om hur staten idealt sett borde vara inrättad, som exempelvis förslaget att man bör reglera vilka människor som skaffar barn med varandra, för att se till att avkomman blir så bra som möjligt (459c–e), samt att konsten (diktningen och måleriet) bör underkastas sträng censur (bok X). När man läser *Staten* ligger det många gånger nära till hands att misstänka att allt bara är ett stort skämt från Platons sida, men jag uppfattar denna dialog som ett tankeexperiment, där Platon prövar att i fantasin genomföra en alltigenom ändamålsenlig, så att säga tekniskt fulländad stat: ett slags konstverk som bara kan komma till stånd om alla ingående delar, det vill säga dess ”materia”, organiseras som medel för verkets realisering.

Dialogens deltagare är emellertid helt och hållet medvetna om vad de gör, att det handlar om ett experiment. ”Anta”, säger Sokrates, ”att en konstnär målar en modell av den allra skönaste människa och gör alla detaljer perfekta i bilden – anser du då att han är en sämre målare om han inte kan bevisa att en sådan människa också är möjlig? Nej vid Zeus”, svarar Glaukon (472d4–8).<sup>11</sup> Så vad *Staten* presenterar är ”en modell [*paradeigma*]

<sup>11</sup>Platon, *Skrifter*, bok 3, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2003). Alla citat från *Staten* är hämtade från denna översättning

i ord av en god stat”, och den blir inte sämre om det skulle visa sig att en stat inte kan inrättas på detta sätt (472d9–e1). Denna anmärkning följer ganska nära på vad som är ett av dialogens djärvaste och i våra ögon kanske mest sympatiska förslag, att det ska råda jämlikhet i staten mellan kvinnor och män, även när det gäller det förnämsta ämbetet, väktarna, som ska styra staten och som måste vara filosofer. Tror man att lämplighet för den sortens eller andra uppgifter följer kön, kan man lika gärna hävda att långhåriga och skalliga har olika natur. Men en manlig och en kvinnlig läkare har själar av samma natur, medan en läkare och en snickare har olika. Så precis som vissa men inte alla män är filosofiskt lagda, gäller samma sak för kvinnor (451d–456a).

Här kan vi se en styrka hos den ”tekniska” rationaliteten: den bortser från allt annat än skicklighet i förhållande till ett givet syfte, eftersom *technē* väsentligen innebär en förmåga att förverkliga ett bestämt ändamål. Av samma anledning påpekar Aristoteles i *Politiken*, där han försvarar slaveri, att det vore helt absurt att dela ut politiska ämbeten på basis av hudfärg, med tillägget att man inte skulle ge de bättre flöjterna till den som är av högst börd (den gör inte att han spelar bättre) utan till den som är överlägsen som musiker (1282b23–34). Observera dock en viktig skillnad mellan Platon och Aristoteles på denna punkt. Platon har en starkare jämlikhetstanke just tack vare den universalism som impliceras av hans idélära, det vill säga tanken att godhet, mod, rättrådighet, osv. väsentligen innebär en sak. Aristoteles ser som bekant inte saken på detta sätt: tvärtom är hans övertygelse att allmänbegrepp i regel har en mångfald av betydelser, en av hörnstenarna i hans kritik av Platons idélära. Man kan tycka att Aristoteles kritik på många sätt är berättigad, men den har ett politiskt pris, på så sätt att hans egen uppfattning banar väg för en hierarki inom dygderna själva: exempelvis kan en kvinna inte vara modig i samma mening som en man.<sup>12</sup>

Om medborgarna uppfattas som medel för förverkligandet av staten som mål, ursäktar detta en ganska hänsynslös inställning till människor. I *Staten* sägs också att de styrande kommer att behöva använda en hel del droger i form av nyttiga falskheter, för att få medborgarna att agera på ett ändamålsenligt sätt (459c). För att den artefakt som staten utgör ska kunna produceras krävs alltså att man offerar sanningen. Samtidigt genomsyras dock *Staten* av övertygelsen att en god stat endast kan uppkomma när politik och filosofi sammanfaller, och detta beroende på filosofernas överlägsna kunskap om dygdernas natur. ”Om inte politisk makt och filosofi går samman och alla de naturer som nu enbart strävar efter ettdera utestängs med våld – då blir det aldrig något slut på olyck-

<sup>12</sup>Se *Politiken*, bok I, kap. 13, där Aristoteles också uttryckligen kritiserar Platons uppfattning.

orna för staterna, käre Glaukon, inte heller för människosläktet” (473d). Emellertid förväntas statens framtida filosofiska väktare vara så ovilliga att acceptera sin ledarroll att de måste övertalas och kanske till och med luras att ta på sig styret av staten. Filosoferna framstår därför både som förvaltare av en cynisk politisk konst, samtidigt som de egentligen, till sin natur, utgör en motkraft till denna, eftersom de lever för sanningen. Alltså måste de också drogas (414b ff.).

En annan dialog som man skulle kunna uppehålla sig länge vid i detta sammanhang är den sena dialogen *Statsmannen*, där Sokrates inte talar överhuvudtaget, förutom alldeles i inledningen. I stället är det hans namn, den unge Sokrates, som samtalar med främlingen från Elea, i syfte att inringa statsmannakonsten (det vill säga, *politikē technē*), vilket man genomgående gör med olika former av hantverkskonst som utgångspunkt. Den liknelse som segrar är vävnadskonsten: statsmannens uppgift befinns vara den att skapa ett slags väv som innesluter alla, sinsemellan olika, ibland rentav motstridiga element i staten, liksom i en harmonisk helhet. Jag kommer emellertid inte att ge mig in i någon vidare diskussion av analysen av statsmannen, utan anledningen till att jag tar upp denna dialog här är framförallt att den ger prov på viss kritik av sina egna liknelser med konsterna, vilken delvis baserar sig på en medvetenhet om att det är riskabelt att tillgripa modeller (*paradeigmata*) överhuvudtaget. Det bästa, anmärker man, vore om vi kunde skildra alla levande organismer med ord och tal, men när det gäller betydelsefulla och svårgräpbara saker, låter sig detta inte utan vidare göras, utan man blir tvungen att vända sig till måleri och hantverk (277a–d). Dessa anmärkningar görs med anledning av vad man uppfattar som sin egen otillräckliga framställning av statsmannen, och vi kan se dem som uttryck för ett ideal – som man alltså inte anser sig kunna leva upp till – om en rent begreppsanalytisk förklaring, och kanske även som en önskan att kunna beskriva varje sak utifrån ett för det passande språk. Misstänksamheten mot användningen av konsten som modell kommer sig emellertid även av övertygelsen att statsmannakunskapen eller den politiska konsten är en kunskap av ett alldeles särskilt slag: säkert det svåraste och viktigaste som finns (292d). Vi har redan tidigare sett att Sokrates tänker sig att kunskap om dygd skiljer sig väsentligt från expertkunskapen. I *Statsmannen* blir detta till en distinktion mellan å ena sidan konsterna, vilka baseras på kunskaper som man uppenbarligen kan lära sig, och å andra sidan en överordnad kunskap, som gäller frågan om vad man överhuvudtaget bör lära sig, det vill säga, vilka konster som bidrar till ett gott samhälle (304b).

Denna överordnade kunskap går här under namnet *fronēsis*, den goda omdömesförmågan, vilken inte direkt syftar till handling utan ska styra över de kunskaper som möjliggör att handla (305a–d). Det är värt att no-

tera att detta steg bort från konsten som modell (som ju kan ses som en förberedelse för Aristoteles distinktion mellan *technē* och *fronesis*, mellan det vetande som möjliggör framställning och det vetande som vägleder handling),<sup>13</sup> motiveras av att man med utgångspunkt just i denna modell slår fast att det enda som är viktigt är att de styrande är verkligt kunniga, inte huruvida de styr med lagar, över godvilliga eller motvilliga, eller om de själva är fattiga eller rika. Men statsmannens kunnskap förstås här som sagt som omdömesgillhet, vilken ställs mot den sterila lagen. Lagen kan aldrig exakt täcka det som är bäst, eftersom människor och handlingar aldrig är lika och aldrig står stilla. Därför kan ingen konst uppställa någon enkel regel på något område som gäller samtliga fall i alla tider (294a–b). Lagarna behöver vi på grund av att människor inte är helt omdömesgilla: deras rationalitet innebär skicklighet eller expertis snarare än praktisk klokhet. Att i sitt handlande följa en lag skulle således innebära att utan någon som helst förskjutning realisera eller verkställa ett givet ändamål, det vill säga, utan att någonting händer med ändamålet. En dylik perfekt ändamålsuppfyllelse kännetecknar den goda hantverkskonsten, som den uppfattas av Platon: att kunna göra precis det man föresatt sig att göra, tack vare att man förmår följa de för hantverket bestämmande föreskrifterna till punkt och pricka. Men detta förklaras nu inte vara möjligt på handlingens sfär, vilket faktiskt är implicit redan i Platons idélära: varje förverkligande eller tillämpning av idéerna i den här världen innebär en ofullkomlig avbild.<sup>14</sup> Exempelvis kan ingen rättfärdig handling göra rättvisa åt rättfärdigheten som sådan, vilket innebär att ingen människa kan göra anspråk på att äga det goda, inte ens Sokrates själv – i det hänseendet är inte idéläran den politiska räddningsplanka som Arendt vill göra den till. Inte minst av den anledningen behöver vi ett alternativ till det tekniska vetandet: det goda omdömet, som kan bedöma vad som krävs av den aktuella, bestämda situationen, vilket är mer än vad konstfärdigheten förmår, försåvitt den måste lyda hantverkets ”lag” så gott det går.

Men låt oss föreställa oss, framkastar man så småningom, en stat där allt skulle styras av lagar och regler (med andra ord *Statens* idealstat): där skulle förmodligen den person straffas som försökte underkasta de olika konsterna kritisk granskning, och anklagas för att vara sofist. Fast i själva verket, om någon bryter mot lagen och gör något annat som han tycker är bättre, då betar han väl sig precis som den sanne statsmannen (299b–300d)? Här anspelar *Statsmannen* som synes på Sokrates, som någon som förmår gå utöver lagen, i kraft av sin omdömesförmåga. Vad denna förmåga innebär mer exakt, förblir emellertid oklart, och inte

<sup>13</sup>Se *Nikomachiska etiken*, bok VI, kap. 4–5.

<sup>14</sup>Detta antyds många gånger i Platons dialoger, inte minst i *Sofisten*.



minst överlåter dialogen åt oss att själva besvara frågan hur den skulle kunna omsättas på ett framgångsrikt sätt i statsmannen, försåvitt denne har att axla ett ledarskap, snarare än att likt Sokrates agera som en kritiker av offentligheten.

#### 4. SOKRATES POLITISKA KONST

Därmed är vi tillbaka till den politiska konst som Sokrates säger sig besitta som kritiker. I denna roll uppträder han främst som ett slags motbild mot den institutionaliserade politiken. Om vi återvänder till passagen i *Gorgias*, där Sokrates säger sig vara den ende som bedriver politik, så liknar han där sig själv vid en läkare som vill folks bästa, snarare än att behaga dem. Han är alltså inte en läkare som drogjar sina medmänniskor utan tvärtom ger dem den medicin som han anser att de behöver, för att de ska vakna upp. Och läkarna litar vi ju på, sägs det i *Statsmannen*, vare sig de behandlar oss väl eller illa, eftersom vi vet att de är kunniga (293b–c). Men det är just det som är Sokrates problem: han förmår inte få folk att lita på honom, eftersom hans samtalskonst består av dialektik, inte retorik, och därmed inte utgör någon ofelbar teknik med vilken man skulle kunna kontrollera människor. Sokrates konst har med andra ord inte nödvändigtvis något positivt eller påtagligt resultat, vilket ju precis var hans egen invändning mot sofistiken.

Föreställ er, ber oss Sokrates i *Gorgias*, en läkare, som står anklagad av en kock och som därför måste försvara sig inför en jury bestående av barn. Föreställ er vidare att kocken skulle säga till barnen att läkaren, långtifrån att ge dem sötsaker som han, kocken gör, i stället har serverat dem beska drycker och låtit dem svälta: ”Vad tror du att en läkare kan säga när han har hamnat i en sådan besvärlig situation? Tänk om han skulle säga sanningen: ’Barn! Allt detta gjorde jag för er hälsas skull’ – vilket vrål skulle inte sådana domare då stämma upp! (522a3–7).<sup>15</sup>

Precis som en medicinsk behandling ofta inte är särskilt njutbar för patienten, men nödvändig för att han eller hon ska bli frisk igen, blir de som utfrågas av Sokrates ofta förvirrade och även djupt bekymrade av den egna oförmågan att besvara hans frågor. Endast de som har ett milt temperament står ut med Sokrates behandling och kan bli ”botade” av den, medan de som är mer koleriska till sitt sinne i allmänhet blir så arga att de lämnar diskussionen mer ivriga än någonsin att försvara sin egen position. På liknande sätt är inte heller läkekonsten ofelbar: huruvida en person kommer att bli botad av en viss behandling beror på den personens kroppsliga konstitution och allmäntillstånd. Med sina kritiska

<sup>15</sup>Platon, *Skrifter*, bok 1, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2000).

frågor kan Sokrates ge människor ett incitament till att bry sig mer om dygd, och på så sätt locka dem att ”återerinna” sig den moraliska insikt de i någon mening redan besitter, men han kan inte tråda in i deras ställe. Ingen annan kan lära oss detta, för insikt och moral i egentlig mening kan aldrig komma utifrån utan måste böttna i oss själva. Undervisning kan därför inte förstås som att ”stoppa in kunskap i en själ där ingen kunskap finns – som att stoppa syn i blinda ögon” (*Staten* 518b8–c2). I stället handlar det om att hjälpa någon att byta perspektiv, att få en människas själ att vändas eller vridas, som Sokrates också säger i *Staten* (518c4–d1). Men det finns ingen politisk konst som skulle kunna försäkra att detta verkligen kommer att lyckas, och därmed inget recept för hur vi ska kunna inrätta ett gott samhälle. Varje försök att utveckla ett sådant, det vill säga att utifrån eller ovanifrån implementera en idé om en ändamålsenlig samhällsordning, sker på bekostnad av sanning och äkta moralisk insikt.

Detta är kanske inte en särskilt förvånande slutsats, men för Platons del är den djupt problematisk. Den motiverar en skarp åtskillnad mellan filosofi och politik, dialektik och retorik, det vill säga, mellan å ena sidan sanningsenlighet och frihet och å andra sidan samhällets konkreta behov, vilka kräver handling och viss maktutövning. Sokrates försöker förena dessa två dimensioner av livet, men lyckas inte. Denna belägenhet skildras tydligt i grottliknelsen: det är förvisso filosofens uppgift att försöka befria sig från skuggorna och kliva upp i ljuset, men där uppe är han inte till någon nytta för staten, och måste därför bege sig ned i grottan igen, för att upplysa sina forna medfångar. De vill dock inte höra talas om någon annan verklighet än den de lever i, och kommer därför att försöka slå ihjäl filosofen (515c–517a). Denne hör således inte riktigt hemma vare sig i grottan eller i ljuset. Det är dialektikens stora uppgift att försöka förmedla mellan dessa två sfärer, men Platon går inte i land med den, kanske framförallt för att han saknar en positiv idé om politiskt ledarskap, även om han onekligen är på väg mot en sådan idé i *Statsmannen*. Frågan är naturligtvis vad det överhuvudtaget skulle innebära att lyckas.

Utan att vilja gå så långt som att hävda att Platon i sista hand ger upp inför denna uppgift, synes mig dock Sokratesgestalten i hög grad vara präglad av konflikten mellan filosofi och politik, eller kanske snarare mellan etik och politik, där Sokrates tenderar att föredra det förra på bekostnad av det senare. Vi ser denna tendens i hans återkommande påpekande att den viktigaste uppgiften för en människa, även i hennes medborgerliga roll, är att sträva efter att vara sann mot sig själv. Sokrates har oförtrutet sökt sig själv, och har i det hänseendet tagit kontroll över sitt liv. Han har med andra ord utövat en politisk konst åtminstone i förhållande till sitt eget liv, även om den i slutändan inte hade någon

gynnsam verkan på offentligheten.<sup>16</sup> Men som han säger i *Gorgias*: han är mycket hellre oense med hela världen än i konflikt med sig själv (482c). Och det är därför som han kan säga i *Försvarstalet*:

För det ska ni veta, athenare, att om jag hade ägnat mig åt politiken hade jag varit en död man för längesen och hade aldrig varit till någon nytta vare sig för er eller för mig själv. [...] Ingen människa kan ju ta upp en ärlig strid med er eller någon annan folkförsamling, ingen kan söka förhindra en massa brott och olagligheter i det politiska livet utan att gå under. Nej, om någon verkligen ska strida för det som är rätt och bevara livet åtminstone en kort tid, då måste han verka enskilt, inte som offentlig person. (31d6–32a3)

<sup>16</sup>En liknande slutsats angående Sokrates politiska konst drar Daniel W. Graham, "Socrates, the Craft-Analogy, and Science", *Apeiron* 24 (1991), s. 1–24.

Den svenske oxfordfilosofen Nick Bostrom presenterar i boken *Superintelligence* (2014) en dystopisk bild av stark artificiell intelligens: denna teknologi kommer inte bara att vara mänsklighetens största uppfinning, den kommer också att bli den sista, och måste anses som en omedelbar och katastrofal risk för vår art, lik molekylär nanoteknik, kärnkraft eller kemisk krigföring.

Artificiell intelligens med supermänskliga förmågor kommer att bli Homo sapiens sista uppfinning, eftersom alla efterföljande uppfinningar kommer att göras av "superintelligensen" själv. Dessutom, om vi inte är ytterst försiktiga eller tursamma, kommer superintelligensen förgöra oss, eller åtminstone radikalt förändra våra livsvillkor på ett icke önskvärt sätt. Eftersom vi idag utvecklar teknologi som kan leda till en superintelligens, skulle just nu vara en bra tid för eftertanke.

Ingen vet, eller är överens om, hur man definierar intelligens, vare sig man pratar om allmän, artificiell, eller stark. Inte heller Bostrom. Han erkänner själv att hans bok till sin natur är spekulativ och förmodligen felaktig. Kanske är inte ens grunderna för den relevanta teknologin kända i dag. Men många av Bostroms argument är ganska robusta när det gäller detaljerna om "vad?" och "hur?", och boken kan avnjutas utan en rigorös definition. Tills vidare kan vi föreställa oss superintelligensen som en hypotetisk agent som är mycket smartare än de bästa existerande mänskliga hjärnorna inom varje kognitiv aktivitet, bland annat vetenskaplig kreativitet, vanlig klokhet och sociala färdigheter.

#### VÄGAR OCH KONSEKVENSER

Bostrom beskriver ett antal vägar till superintelligensen. De består av aktuella forskningsområden och ny teknik, extrapolerade bortom människans kognitiva förmåga. Några exempel är

- neuroanatomiska metoder, såsom simulering av hela hjärnor (Einsteins hjärna i en näringslösning eller simulerad på en dator, neuron för neuron),

- genetiskt eller artificiellt modifierade människor (hjärnimplantat, föräldrar som väljer könsceller för intelligens),
- intelligens som en emergent egenskap i enklare nät (internet som helhet blir ”medvetet”),
- datavetenskapliga metoder som maskininlärning (IBM:s Jeopardy-vinnande *Watson*) och ”gammal god artificiell intelligens” med symboliska resonemang (schackdatorer).

Ingen av dessa tekniker är idag i närheten av ens en dumboms intelligens, men på en historisk tidsskala är de alla väldigt nya. Bostroms beskrivning är en underhållande rundtur i datavetenskap, neuroanatomi, evolutionsbiologi, kognitiv psykologi och närliggande områden, informativ, men utan alltför mycket detaljer.

Konsekvenserna av att några av dessa forskningsprogram faktiskt uppnår sina mål är ännu mer spekulativa. Flera futurister har utvecklat scenarier för hur en superintelligent framtid kunde se ut, och Bostrom ger en överblick över många av dessa idéer. I en av dessa visioner överträffar accelererande och självförbättrande digitalteknik snabbt människans kognitiva förmågor och förvandlar vår miljö, precis som vi förvandlade den förhistoriska jorden. Snart är alla de protoner, som idag utgör planeterna i solsystemet, använda i bättre syfte som soldrivna datorenheter, kretsande runt solen i en stor nätverksintelligens kallad en dysonsfar. Det finns många andra scenarier, delvis beroende på vilken metod som kommer att visa sig vinna kampen mot vår egen intelligens, och om konsekvenserna kan tämjas. Inte alla dessa möjliga framtider är dystopiska. Vissa lämnar till och med utrymme för människor, kanske överförda till en digital version av odödlighet, eller som djur i djurparker. Men de innebär alla dramatiska förändringar i vår livsstil, jämförbara med införandet av jordbruk eller den industriella revolutionen.

#### KONTROLLPROBLEMET

Bostrom börjar sin bok med en kort fabel, där en grupp fåglar bestämmer sig för att leta efter en uggleunge som kan hjälpa dem med bobygge och andra mödor. Vi inser omedelbart deras dårskap: uggleungen kommer snabbt växa om fåglarna, kasta av sig deras ok, och förmodligen äta upp dem, i enlighet med sin natur. Det hade varit bättre om fåglarna hade tänkt över konsekvenserna av sitt sökande innan det var för sent.

I sin mest ofarliga form är superintelligensen dock bara en enhet som är väldigt bra på målinriktat beteende, utan egna önskemål, medvetande eller rovdjurstendenser. Men Bostrom visar hur även en sådan

superintelligent tjänare, väldigt foglig jämförd Hollywoods skenande mördarrobotar, skulle vara en fruktansvärd sak.

Bostrom beskriver ett intressant tankeexperiment om hur man anger beteendet hos en superintelligent maskin som producerar gem. Redan här finns det åtminstone två önskade resultat som består i "befängt förverkligande" av maskinens uppgift. Ett är att maskinen skulle kunna förvandla *allt*, inklusive människor, till gem. Eller, om man ger den en mer noggrant formulerad uppgift, att maskinen angriper problemet med att först öka sin egen intelligens (för att bli en bättre gem-producent), och gör om hela solsystemet till mikroprocessorer. Allt eftersom vi försöker göra vår order mer och mer precis, så fortsätter maskinen undvika att "göra som vi vill" på alltmer intrikata sätt, med katastrofala resultat.

Jag tycker om att tänka på den här idén i termer av Goethes *Zauberlehrling*, förevigad av Musse Pigg i Disneys *Fantasia*. I denna berättelse beordrar trollkarlens lärling sin förtrollade kvast att fylla vatten i ett badkar. Lydig och bokstavstrogen drar den magiska tjänaren upp hink efter hink, men fortsätter tyvärr långt efter att badkaret har fyllts. Katastrofen kan avväjas bara för att trollkarlen själv anländer i grevens tid för att rädda Musse från att drunkna. Ingen ondska var inblandad; i motsats till Bostroms allegoriska uggleunge har kvasten ingen annat mål än det pliktskyldiga utförandet av Musses order. Det var Musse som misslyckades med att vara tillräckligt precis. Hade Goethes kvast varit superintelligent, skulle den nog bara ha dödat lärlingen och kastat hans kropp i badkaret. Kroppen består ju till 70 procent av vatten, så uppgiften vore därmed slutförd både snabbt och elegant.

Man kan uppfatta sådana formalistiska lekar som banala övningar i att medvetet missförstå order. Men varje programmerare och lagstiftare vet att det är precis anledningen till att datorprogram är så svåra att skriva och lagar så svåra att formulera. Om det går att missförstå instruktionerna, så kommer de att missförstås.

Således finns det ingen anledning att anta någon illvilja hos superintelligensen; det räcker med en helt lydig agent som bara försöker utföra skenbart oskyldiga uppgifter. "AI:n hatar dig inte, ej heller älskar den dig. Men du är gjord av atomer som den kan använda för något annat" (Yudkowsky, 2006). Naturligtvis vore en superintelligens med egna önskemål, intentionalitet eller fri vilja ännu svårare att kontrollera.

Kontrollproblemet har många aspekter, varav en är rent institutionell: om superintelligens utvecklas i hård konkurrens mellan företag eller militärer, då är ingen av dem motiverade att stoppa utvecklingen, av rädsla för att förlora en teknologisk kapprustning. Som civilisation har vi tyvärr en föga imponerande meritlista för att förhindra globalt skadligt beteende när enskilda närliggande vinster finns inom räckhåll. Detta är

även relevant för den populära frågan ”Varför inte bara dra ur sladden?” För det första kommer det kanske inte finnas en sladd att dra ur.<sup>1</sup> För det andra, vem är ”vi”?

Men anta att vi kan lösa den institutionella frågan om vem som får utveckla superintelligensen. Då återstår att kodifiera våra mål och värderingar, så att den inte kommer att agera på ett sätt som vi finner icke önskvärt. Detta är naturligtvis ett problem som är lika gammalt som filosofin själv: Vilka *är* våra värderingar? Och återigen, vilka är ”vi”: arten, individen, eller våra efterkommande? Skall gemmaximatoren se till att inga barn dödas? Skall heller inga ofödda barn aborteras? Är det i alkoholistsens intresse att få tag på alkohol eller inte?

Bostrom funderar över om vi kan specificera ”vad som är bra för oss” på en högre nivå, dvs. be superintelligensen själv att extrapolera våra önskemål baserade på en välvillig (snarare än bokstavig) tolkning av våra egna bristfälliga beskrivningar, möjligen i en hierarki av beslut som skjutas upp till allt högre moraliska och intellektuella instanser. Förutsatt att vi skulle komma överens om meningsfulla ”robotikens tre lagar” som exakt beskriver våra värderingar utan att riskera befängt förverkligande, hur kan vi då motivera ett enormt överlägset intellekt att följa dessa lagar? Jag tycker att dessa spekulationer är både underhållande och tankeväckande.<sup>2</sup>

Vissa futurister välkomnar tanken om en paternalistisk superintelligens som avlastar vårt stenåldersmedvetande från att lösa våra egna etiska frågor. Men när vi delar vår miljö med en superintelligens, kommer vår framtid att bero på dess beslut, ungefär som gorillornas framtid beror på mänskliga beslut. Om vi för närvarande designar superintelligensen har vi bara en chans att säkra att den behandlar oss lika bra som vi behandlar gorillorna.

#### TURINGS BIBLIOTEK

Bakom Bostroms bok ligger ett tyst antagande om medvetandet kallad funktionalism. Om vi till exempel kunde simulera de neurokemiska processerna i en hjärna, då skulle denna simulering i sig vara ett medvetande med upplevelser, vilja och förmåga att agera. När vi väl förstår funktionerna i hjärnan är underlaget på vilket simuleringen utförs oväsentligt.

<sup>1</sup>Till skillnad från i filmvärlden måste vi anta att en superintelligens kan förutse de hinder som en grupp av morska hjältar kommer att lägga i dess väg. Bostrom beskriver olika sätt bli immun mot ett sådant angrepp genom att distribuera beräkningsunderlaget. En superintelligens kan säkert hitta på flera idéer.

<sup>2</sup>Jag gillar särskilt tanken att designa en AI med ett sug efter kryptografiska pussel där vi redan känner svaret.

Ur detta perspektiv blir frågor om kognition, intelligens, och agerande, ytterst till frågor om *beräkningar*.

Låt mig bjuda er till fiktiv plats som jag kallar Turings bibliotek. Den är inspirerad av *La Biblioteca de Babel*, som beskrivs i en novell av Jorge Luis Borges. Hans bibliotek består av en enorm samling av alla möjliga böcker i ett visst format. Nästan varje bok innehåller ren rappakalja, som om de hade skrivits av berusade apor. En bok består enbart av bokstaven A, medan en annan innehåller *Hamlet*.<sup>3</sup> I Borges berättelse befinner sig bibliotekarierna i ett konstant tillstånd av förtvivlan; omgivna av ett hav av kunskap, men oförmögna att navigera i det på grund av bibliotekets väldiga omfång. Våra hjärnor kan inte förstå dess storlek, och våra språk kan inte beskriva det,<sup>4</sup> ”ofattbart stort” kommer inte ens nära. Men biblioteksmetaforen hjälper oss att bygga någon form av mental bild av storleken.<sup>5</sup>

Föreställ er då Turings bibliotek. Varje volym innehåller programkod. Mycket av det är skräp, men vissa volymer innehåller meningsfulla program i något konkret programspråk, låt oss säga Lisp.<sup>6</sup> Vi kan mata in dessa program i en dator som finns i varje rum. De flesta skulle inte göra något nyttigt, många skulle få datorn att krascha. Från vårt startrum, fylld med bokhyllor, leder utgångar till andra rum i alla riktningar. Även dessa rum innehåller fler volymer, fler bokhyllor och fler utgångar. Det finns ingen klar ordning i biblioteket, men i närheten av oss ser vi en sliten volym som innehåller programmet

(print "Hello, world!")

som instruerar datorn att skriva det vänliga budskapet ”Hej världen!”, fast på engelska. Bredvid står en bok med den meningslösa frasen ”Etaoin shrldu”, som inte är ett giltigt Lisp-program. Vi rycker på axlarna och ställer tillbaka den. Tack vare någon algoritmisk bibliotekarie hittar vi en tredje bok som innehåller den fullständiga koden för det enkla datorlingvistiska programmet *Eliza*, skrivet av Joseph Weizenbaum 1966. Detta berömda lilla program kan låtsas föra (skrivna) samtal, ungefär så här:

<sup>3</sup>En miljon andra böcker innehåller *Hamlet* med exakt ett tryckfel.

<sup>4</sup>Matematikens språk är ett undantag. Men våra hjärnor kan inte föreställa sig  $10^{25}$ , antalet stjärnor, än mindre  $10^{123}$ , antalet atomer i universum. Antalet böcker i biblioteket Babel är däremot  $25^{1312000}$ .

<sup>5</sup>Dennett (2005) har använt denna idé som ”Mendels bibliotek” för att illustrera den stora konfigurationsrymden för genetisk variation.

<sup>6</sup>Jag valde Lisp på grund av dess roll som ett tidigt programspråk för AI, men andra programspråk skulle fungera lika bra. Snyggast vore det kanske att välja syntaxen i Alan Turings ursprungliga ”universalsmaskin”. I beräkningsteoretiska termer är alla dessa modeller ”Turing-kompleta”: de kan simulera varandra.



- Berätta dina bekymmer.
- Min katt hatar mig.
- Varför tror du katt hatar dig?

Den primitiva grammatiska misstaget att utlämna ett pronomen är en ledtråd till att *Eliza* fungerar genom mycket enkla syntaktiska substitutioner, utan något försök att förstå vad du menar. Ändå är det bättre än att bara säga "Hej världen!" Om vi fortsätter botanisera, kanske vi hittar koden för några system som var toppmoderna i början av 2010-talet, som IBM:s *Watson*, eller Apples *Siri*.

Idén är att varje algoritm finns någonstans i Turings bibliotek.<sup>7</sup> Om vi alltså accepterar funktionalismen, beskriver någon bok Einsteins hjärna: på frågor som "Vad är  $5 + 5$ ?" eller "Gillar du Brahms?" eller "Bevisa Riemannhypotesen!" ger programmet samma svar som Einstein skulle ha gjort. Idag har vi ingen aning om hur ett sådant program skulle se ut. Kanske det bygger på symbolisk artificiell intelligens, likt *Eliza*. Kanske utgörs den största delen av ett "konnekto" av Einsteins faktiska hjärna, dvs. en omfattande karta över dess neurala kopplingar. En sådan karta har varit känd för *C. elegans*, en genomskinlig rundmask med 302 neuroner, sedan mitten av 1980-talet. Visst är Einsteins hjärna betydligt större, men principen är inte absurd.

Någonstans i Turings bibliotek måste det finnas en beskrivning av en beräkningsprocess som är vida överlägsen alla mänskliga hjärnor. Annars vore ju Einsteins hjärna den smartaste algoritmiska intelligens som tillåts av logikens lagar, eller nära nog. Med det verkar osannolikt, för att inte säga självbelåtet, att evolutionen på planeten jorden redan lyckats konstruera den ultimata problemlösningsanordningen på bara några miljoner generationer.

Enligt Bostrom skulle upptäckten av denna beskrivning få katastrofala följder. I biblioteket finns ett monster. Vår utforskning av det bör fortsätta med försiktighet snarare än iver.

#### ATT LETA EFTER MONSTER

Om vi nu antar att beskrivningen av superintelligensen existerar någonstans i biblioteket, återstår det bara att hitta den. För icke-dataloger verkar den sista biten kanske relativt trivial. Även en andefattig uttömmande sökning skulle hitta volymen i fråga. Och även om detta tillvägagångssätt inte är en särskilt frestande uppgift för en människa, så är

<sup>7</sup>Vissa program kan vara så stora att de behöver spridas över flera böcker, kanske genom att hänvisa till andra volymer som subrutiner precis som modern programvara organiseras i programbibliotek.

ju datorer bra på att utföra meningslösa, väldefinierade, repetitiva rutinuppgifter med hög hastighet utan att klaga. Således kommer vi förr eller senare att stöta på monstret; den enda frågan är om söktiden mäts i år, generationer eller på geologiska tidsskalor.

Men detta är ett felslut. Det är ett felslut på grund av exponentialfunktionens helt orimliga tillväxt, och den uttömmande sökningens maktlöshet.

För att inse detta, kan vi återigen betrakta de 23 symboler som utgör det vänliga ”Hej världen!”-programmet. Vi kunde ha stött på dem, i princip, genom att undersöka alla sekvenser av tecken som utgör Lisp-program.

Hur mycket tid skulle det ta? Det är en enkel övning i kombinatorik, när vi väl har fastlagt några detaljer – hur många symboler vi behöver, hur snabb datorn är, osv. Men resultatet blir en besvikelse.<sup>8</sup> Om en modern dator hade börjat denna beräkning när universum skapades, skulle det ha kommit till någonstans runt (print ”Hello,”). Man kan vinna några extra bokstäver genom att kasta miljontals datorer efter problemet. Men inte ens då har universum tillräckligt med resurser för att genomföra en uttömmande sökning efter även mycket enkla program. Antingen tar tiden slut för att stjärnorna slocknar, eller det blir slut på protoner att bygga datorer med. Beräkning är en resurs, exponentiell tillväxt är enorm, och universum är ändligt.

Bostrom ägnar nästan ingen uppmärksamhet åt dessa problem. Till exempel skriver han i sin diskussion av hjärnsimulation:

Framgång i simulering av en pytteliten hjärna, som den i *C. elegans*, skulle ge oss en bättre bild av vad som krävs för att simulera större hjärnor. Vid någon punkt i den teknologiska utvecklingsprocessen, när tekniker för automatisk simulering av små mängder hjärnvävnad blir tillgängliga, reduceras problemet till skalning.

Men för mig är skalning hela problemet.

Man kan invända att denna observation är ett banalt, kvantitativt argument som inte upphäver det övertygande faktum att i princip kommer en uttömmande sökning förr eller senare stöta på det fullfjädrade ”Hej världen!”-programmet, och så småningom den monstruösa superintelligensen. Men det är precis min poäng: man kan samtidigt acceptera funktionalism *och* vara likgiltig gentemot utsikterna för AI. Spekulationer om den förestående upptäckten av monstret i Turings bibliotek måste grundas i beräkningstänkande, där tillväxttakten av beräkningsresurser är en kärnfråga.

<sup>8</sup>Lispprogram skrivs i ett alfabet av högst 128 tecken. En modern dator med 109 operationer per sekund, som har kört sedan Stora smällen för 14 miljarder år sedan, skulle inte ens ha hunnit titta på samtliga 12813 program av längd 13.

Kan det finnas ett annat sätt att upptäcka superintelligens än uttömmande sökning? Absolut. Naturen har ju själv redan upptäckt ett sådant monster: *homo sapiens* hjärna. Den har tagit sig dit genom hundratals miljoner år med hjälp av mutationer och urval i miljöer som gynnade kognition. Det finns alltså ett spår som naturen har följt genom Turings bibliotek för att komma fram till Einsteins hjärna.<sup>9</sup> Vi vet bara inte hur man känner igen, och inte heller hur man effektivt följer denna gradient. I entusiasmen kring artificiell intelligens på 1960-talet trodde vi kanske att vi befann oss på ett sådant spår. Men i så fall har vi övergett det. Den nuvarande trenden inom artificiell intelligens, bort från symboliska resonemang och mot statistiska metoder som maskininlärning, som inte syftar till att bygga kognitiva modeller, tycker jag är en osannolik väg.

Vår nuvarande kunskap om gränserna för beräkning är att det finns många till synes oskyldiga beräkningsproblem som är beräkningsmässigt svåra.<sup>10</sup> Efter mer än en generation av mycket seriös forskning om dessa problem känner ingen någon bättre metod än just uttömmande sökning för många av dem. Fastän de fantastiska funktionerna i din mobiltelefon lär berätta en annan historia, är den viktigaste slutsatsen av en generations forskning om algoritmer dystert: för de flesta beräkningsproblem vet vi inte vad vi ska göra.

Låt mig upprepa att jag inte försöker utesluta *existensen* av ett monster. Jag bara påpekar att även om ett monster existerar, behöver vi aldrig stöta på det. Turings bibliotek är alldeles för stort, ingen har märkt dess hyllor eller satt upp användbara riktmärken och kartor. Vår intuition tar fel när den extrapolerar att vi snart kommer att ha kartlagt hela biblioteket, bara för att vi har sett mer av det än våra farföräldrar någonsin gjorde. För ett halvt sekel sedan kanske det fanns hopp om snabba framsteg inom uttömmande sökning eller symbolisk AI. Men idag vet vi hur svårt det är.

#### FORSKNINGSINRIKTNINGAR

Om det algoritmiska perspektivet ovan är korrekt, så finns det inget att oroa sig för. Superintelligensen är en underhållande fiktion, inte mer värd att uppmärksamma än en förestående invasion av utomjordingar,<sup>11</sup>

<sup>9</sup>Om vi fortsätter denna idé, då vore en väg till superintelligens just att artificiellt utveckla intelligens i simuleringer av kompetitiva miljöer som gynnar kognitiva förmågor. Då har vi flyttat det tekniska problemet från simulering av hela hjärnor till simulering av hela adaptiva miljöer, inklusive hjärnorna i dem.

<sup>10</sup>Detta påstående är formaliserat i olika hypoteser i teorin om beräkningskomplexitet, såsom "P är inte NP" och Exponentialtidshypotesen.

<sup>11</sup>Här är hela analogin: vi har utforskat månen och snart även Mars. Alltså måste vi oroa oss över den nära förestående kontakten med rymdvarelser.

kusliga demoner från havsbotten eller en oväntad förekomst av magi. Frågorna som tas upp är till sin natur ovetenskapliga, och vi kan lika gärna oro oss över överbefolkning på Venus eller hur många änglar som kan dansa på ett knappålshuvud.

Men jag kan ha fel. Jag satsar ju den mänskliga civilisationens framtid på ett antagande om beräkningssvårigheten hos ett problem jag inte ens kan definiera. Jag tror att jag har goda skäl till detta, och att dessa skäl är fastare förankrade i vår nuvarande förståelse av beräkning än Bostroms extrapoleringar. Men om jag har fel och Bostrom har rätt, så kommer mänskligheten snart att vara död, om vi inte satsar på hans forskningsagenda. I likhet med Pascals vad kan det kanske ändå vara klokt att ta Bostroms oro på allvar.

Problemdomänen som öppnas upp av *Superintelligence* kan leda till legitim forskning inom olika områden, oberoende av den underliggande hypotesens rimligheten.

Ett exempel är problemet med att kodifiera mänskliga värden. Bostroms farhågor förser dessa frågor med operativ betydelse, eftersom en formaliserad etik skulle kunde vara ramen för den incitamentsstruktur som behövs för att lösa kontrollproblemet. Men en "algoritmisk moral-lära" vore ett värdefullt ämne hur som helst. Våra digitala samhällen styrs ju alltmer av algoritmiska processer. Dessa processer är långt ifrån superintelligenta, men de är mycket inflytelserika. Algoritmer väljer våra nyheter, fastställer våra försäkringspremier och filtrerar våra vänner och potentiella makar. Hur vi får dessa beslut att stämma överens med mänskliga värden är en giltig fråga för både etiker och algoritmiker, oavsett om algoritmerna är författade av Googles mycket verkliga dataloger eller av en mycket hypotetisk paternalistisk AI.

En annan fråga i samband med kontrollproblem är den pågående forskningen om semantik och verifiering av programspråk. Detta har redan varit ett väletablerat delområde för datavetenskap i många decennier. Några av problemställningarna går tillbaka till Gödels ofullständighetsteorem från 1930-talet, som visar att formella system inte kan resonera om beteendet hos formella system. Det har visat sig vara ett mycket svårt problem inom logiken att specificera och verifiera beteendet hos även mycket korta bitar programkod. Det kan mycket väl vara så att frågor hur man tämjer superintelligensen kan undersökas med hjälp av dessa verktyg. Andra vetenskapliga områden kan innehålla liknande anslutningspunkter. Incitamentsstrukturer är en fråga för spelteori och algoritmisk mekanismdesign, ett forskningsområde mellan datavetenskap och ekonomi. Kanske blir beräkningsaspekterna på artificiell intelligens tillräckligt väldefinierade för att leda till fruktbara frågor för forskare inom området beräkningskomplexitet. Det finns säkert fler exempel. Men

huruvida superintelligens kommer att bli ett giltigt ämne för några av dessa discipliner är mycket oklart för mig. Det kan bero på rent sociala frågor inom dessa forskningsgrupper.

Det kan också bero på tillgången till extern finansiering.

Denna sista punkt får mig att spekulera om en mycket verklig potentiell effekt av Bostroms bok. Det har att göra med synen på artificiell intelligens i allmänhetens ögon. Forskningsetik är en politisk fråga som avgörs av allmänheten. Den mest hoppfulla framtidsutsikten för forskning inom AI just nu är konstruktionen av en allmän artificiell intelligens. Tänk om allmänheten inte längre såg detta som ett mål, utan som ett hot? Om Bostroms dystopiska perspektiv leder till ökad allmän medvetenhet om superintelligens katastrofala effekter, då skulle AI inte länge anges under "Mål" i en forskningsplan, utan under "Etiska överväganden", som kräver offentlig granskning i likhet med klimatförändringar, känsliga medicinska persondata, hejdlösa supervirus, djurförsök och nuklearkatastrofer. Och dessa, till stor del politiskt motiverade krav, skulle själva motivera forskning om kontrollproblemet.

Vi kanske behöver fundera över konsekvenserna av att stöta på ett monster i Turings bibliotek, oavsett hur trolig denna händelse kan vara.

#### LITTERATUR

Bostrom, N. 2014. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford: Oxford University Press.

Dennett, D. C. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolutions and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster.

Yudkowsky E. 2006. "Artificial Intelligence as a Positive and Negative Factor in Global Risk".

# Recensioner

*Mörkret vid tidens ände: En bok om universums mörka sida*

Ulf Danielsson

Fri Tanke, 2015, 188 s. ISBN 978-91-87513-45-9

Författaren till denna bok är teoretisk fysiker vid Uppsala universitet. Han menar att det finns ”tre riktigt stora gåtor inom kosmologin och den fundamentala fysiken”, nämligen: ”Vad består den mörka materien av? Vad är den mörka energin för något? Och vad orsakade inflationen? Alla tre utgår från besynnerliga och delvis oförklarade observationer där man samtidigt inte alls har klart för sig hur det teoretiskt sett kan hänga ihop” (s. 140).

Får man några svar, eller antydningar till svar, på dessa tre frågor i Danielssons bok? Man får veta en hel del om de ”oförklarade observationer”, som ger upphov till de tre gåtorna, och även något om hur man har försökt att närma sig svar på dem. Men gåtorna själva är fortfarande gåtfulla. Det är antagligen dessa okända områden Danielsson syftar på med boktitelns uttryck ”universums mörka sida”.

Han antyder att den mörka materien – som t.ex. kan förklara att galaxer och galaxhopar hänger ihop trots att stjärnor och galaxer långt från deras centrum rör sig så fort att de annars skulle försvinna iväg – även är ”den felande länken” i partikelfysikens standardmodell, att den ”kan peka vidare inåt i materien, utåt i kosmos och bakåt mot tidsåldrar innan vårt universum föddes” (s. 8).

Hur säker kan man vara på att den mörka materien verkligen existerar? Det är inte lätt att veta, men Danielsson verkar i alla fall vara säker på att den utgör den ”enklaste förklaringen” av det man ser. Han säger till och med att ”den enklaste förklaringen är och *förblir*” att den mörka materien finns (s. 52, min kursivering). Men även om den är den enklaste av de möjliga förklaringar som man hittills har kommit att tänka på, så är de ju inte säkert att den ”förblir” enklast. Vetenskapshistorien visar ju att vad som vid en viss tidpunkt har framstått som den bästa förklaringen av vissa fenomen mycket väl kan ersättas av en bättre förklaring vid en senare tidpunkt. Så riktigt säker kan man nog inte vara.

Vad består då den mörka materien av? Danielsson antyder att den kan bestå av "supersymmetriska partiklar" (s. 80) – och då undrar förstås läsaren vad det är för något. Inledningsvis måste man begripa vad *symmetri* är, inte minst för att symmetrier är "nyckeln till att förstå inte bara partikelfysik utan också fysiken och naturlagarna i allmänhet" (s. 66–67), och för att "symmetrierna är nödvändiga för att man över huvud taget ska kunna konstruera motsägelsefria teorier" (s. 72). "Symmetri" är ju ett ord som förekommer i vanligt språk, men vad betyder det i fysik? Danielssons förklaring (s. 68–71) är inte lätt att förstå.

Supersymmetri är en sorts relation som kunde föreligga mellan bosoner och fermioner, men eftersom en sådan relation inte finns mellan de bosoner och fermioner som hittills är kända måste man postulera nya – och det är dessa som då skulle vara de supersymmetriska partiklar som den mörka materien består av (s. 79–80). För den oinitierade läsaren låter detta resonemang rätt äventyrligt. Men det finns också flera andra förslag till vad den mörka materien skulle kunna bestå av (s. 90–92).

Nästa gåta gäller den mörka energin. Denna "energi" är något som gör att universums expansion för närvarande tycks gå allt snabbare, men ingen vet ännu vad den egentligen är för något (s. 9). Tydligt anses emellertid den mörka energin också ha varit inblandad i den snabba expansion, eller inflation, som föregick Big Bang (s. 126). Men "den mörka energin kan vara en övergående historia, något som en dag kommer att sönderfalla och försvinna. Ungefär som den mörka energi som drev på inflationen en gång gjorde" (s. 163).

Man kan också fråga sig varför den mörka energin finns i just den mängd som krävs för att ett universum av vår sort – med stjärnor och planeter och mänskligt liv – ska kunna existera. Här hänvisar Danielsson till den så kallade "antropiska principen" (s. 108). Denna princip förekommer hos fysiker i flera olika varianter, mer eller mindre begripliga. Hos Danielsson har jag inte lyckats hitta någon klar formulering av den, men den innebär en sorts hänvisning till "slumpen" (s. 109). Han säger också att när man inser att förklaringen till ett visst fenomen är antropisk, så har man lärt sig två saker: (1) att det är meningslöst att söka efter en mer fundamental orsak, och (2) "att världen måste vara tillräckligt stor för att slumpen med rimlig sannolikhet ska kunna generera något intressant" (s. 110).

Här kan man undra hur och på vilka grunder man kan inse "att det är meningslöst att söka efter en mer fundamental orsak" (eller över huvud taget efter en orsak). Hur vet man att det inte finns någon hittills okänd naturlag som gör det nödvändigt att mängden mörk energi i vårt universum är just den som vi tycker oss kunna fastställa?

Den andra av de två lärdomarna konkretiseras för den mörka energins

del genom att vårt universum endast är ett av flera. "Följden blir att det måste finnas flera olika universa där den mörka energin av en slump har olika värden. Vi lever just i det universum där värdet är sådant att vi kan existera" (s. 111). Danielsson tycks alltså godta hypotesen om multiversum, dvs. att det finns väldigt många, kanske oändligt många universa, mer eller mindre olika vårt eget. "Det är dags att inse att det universum vi trodde, och kanske hoppades, var allt som fanns bara är en oansenlig liten skärva av något obegripligt mycket större" (s. 181).

Hypotesen om multiversum är tilltalande och fantasieggande, men man kan undra om den egentligen har något vetenskapligt innehåll. Det är inte lätt att se hur den skulle kunna komma i konflikt med några tänkbara experiment eller observationer. Men vem vet, kanske kan sådana konflikter bli möjliga någon gång i framtiden.

Den tredje gåtan, om vad som orsakade inflationen, förutsätter att inflationen verkligen har ägt rum, dvs. att "universums expansion accelererade under tiden fram till big bang" (s. 115). Det anser Danielsson vara troligt. Det förklarar nämligen strukturerna i bakgrundsstrålningen och universums relativa likformighet (s. 114, 118–20). Och orsaken till inflationen skulle kunna vara någon sorts mörk energi – men inte samma mörka energi som nu driver den accelererande expansionen av vårt universum, ty de aktuella hastigheterna är helt olika (s. 121).

Danielsson "lutar åt" att inflationen har pågått och kommer att fortsätta i evighet, eller i alla fall väldigt, väldigt länge (s. 127–28). Jag kan inte se att han anger något särskilt skäl för detta, utom möjligen att det är enklare än alternativa antaganden. Men dessutom ger det utrymme åt idén om ett multiversum.

Multiversum passar även ihop med den så kallade strängteorin. Denna teori – som antar att allt ytterst består av vibrerande strängar (eller s.k. "bran") i tio eller elva dimensioner – är ett försök att kombinera gravitation och kvantmekanik (s. 140). Den förklarar också något som annars verkar obegripligt, nämligen hur information kan bevaras när strålning slipper ut ur svarta hål (s. 154–56). Men hur strängteorin ska kunna kombineras med (positiv) mörk energi är ett hittills olöst problem, som även Danielssons egen forskning handlat om (s. 162).

Enligt strängteorin kunde universum ha sett helt annorlunda ut, "och det kan mycket väl finnas kanske en oändlighet av andra, helt annorlunda universa" (s. 165); och "det ligger nära till hands", enligt Danielsson, att alla dessa världar, inte bara är möjliga, utan faktiskt existerande (s. 168). Strängteorin stöder alltså idén om multiversum. Och Danielsson anser att strängteorin därmed löser problemet om varför naturkonstanterna i vårt universum är så finjusterade att mänskligt liv kan uppstå (s. 166). Supersymmetri kan förklara en del av finjusteringen, men frånvaron



av experimentella belägg för supersymmetrin är ett extra argument för multiversum (s. 168).

Att det ”ligger nära till hands” att alla de världar som är möjliga enligt strängteorin även faktiskt existerar låter ju inte som ett starkt argument. Men dessutom kan man undra om multiversum verkligen löser problemet med finjusteringen av naturkonstanterna i vårt universum. Såvitt jag förstår kan det betvivlas. Det måste väl bero på vilka naturkonstanter och naturlagar som kan förekomma i de universa som är annorlunda än vårt. Strängteorin kan knappast vara förenlig med vilka universum som helst, ty då skulle den vara alltför intetsägande. Men om den överväldigande majoriteten av alla tillåtna universa har helt andra konstanter och lagar än vårt eget, så betyder det att sannolikheten a priori för att vi ska finnas är oerhört liten. Nu vet vi ju att vi finns, men om vi vill ha en förklaring till det – eller till finjusteringen – så är det knappast en bra förklaring att det a priori fanns en oerhört liten sannolikhet för detta. Även om det skulle finnas *oändligt* många olika universa, så behöver det ju inte finnas mänskligt liv i ett av dem. Det vore ungefär som att säga att eftersom det finns oändligt många reella tal mellan 0 och 1, så måste mitt lyckotal 7 också ligga mellan 0 och 1.

Det finns en viss tvetydighet i talet om ”multiversum”. Om det betyder att alla *logiskt* möjliga universa faktiskt existerar, så implicerar det förstås att även vårt universum existerar. (Liksom exempelvis ett universum som enbart innehåller Kalle Anka.) Men varför ska man tro att naturen uttömmar alla *logiska* möjligheter? Det vore väl rimligare – eller åtminstone lika rimligt – att anta att det finns vissa fundamentala *naturlagar* som tillåter åtminstone ett universum, dvs. vårt, men kanske dessutom även andra universa, som också existerar, men som vi inte kan ha någon fysisk kontakt med och alltså aldrig kan observera. Men då spelar det inte så stor roll hur många dessa främmande universa är, det viktiga är att de fundamentala naturlagarna tillåter ett universum med våra naturkonstanter och de ”lokala naturlagar” som våra fysiker lyckas upptäcka.

LARS BERGSTRÖM

*Den stökiga psykiatrin: Minnen, samtal, tankar*

P. C. Jersild

Fri Tanke förlag, 2015. 320 s. ISBN 978-91-87513-52-7

Läser Jersilds nyutkomna bok på hemvägen från den nationella psykiaterföreningens årliga kongress, som vanligt en salig blandning av högt och lågt, nytt och gammalt. Och en massa kollegialt skvaller. Ny är inte insikten att psykiatrins patienter är stigmatiserade: de möter job-

biga attityder, rädsla, avståndstagande och ibland diskriminering. Att till exempel psykosjukdomen schizofreni är förbunden med starka negativa föreställningar och en önskan om att upprätthålla social distans från "vanligt folks" sida finns det hundratals befolkningsstudier från massor av länder som visat. Man har även funnit tecken till associerat stigma – familj och andra närstående "smittas" av den fördomsfullhet som gäller deras anhörige. Lite nytt på psykiaterkongressen var att det associerade stigmat beskrevs även gälla psykiater, psykiatri som verksamhet och kanske också som forskningsfält; "vi måste stå upp mot att bli stigmatiserade". Tja, knappast är psykiatri någon högstatusspecialitet inom medicinen, och visst får psykiatrins personal ibland höra gliringar om allmän överksamhet och obegriplighet från dem som sysslar med att försöka bota sjuka och rädda liv inom mer arketypiska sjukvårdsgrenar som medicin eller kirurgi. Sådant kan man väl stå ut med (min egen strategi är att ge igen så gott jag kan – hur kul kan det till exempel vara att titta in i folks öron hela dagen?). Mer allvarligt är det om resursfördelningen mellan olika grenar av sjukvården påverkas – ibland verkar det som om teknik- och apparattunga (dessutom traditionellt mansdominerade) vårdområden har lättare att bli prioriterade, jämfört med vård som vänder sig till exempelvis psykiskt sjuka och äldre. Däremot kan jag känna mig tveksam till att använda stigmatiseringsbegreppet som slagträ i en mellandisciplinär dragkamp om pengar och prestige. Psykiater har hög lön och en synnerligen gynnsam arbetsmarknad, man behöver verkligen inte känna sig utanför eller oönskad.

Psykiatrin utövar en sällsam lockelse för många, och har nog gjort så under hela sin historia. P. C. Jersild är en av dem som känt en stark dragning till psykiatri, men han blev aldrig psykiater (utan socialmedicinare innan han gav upp läkaryrket till förmån för att vara samhällsengagerad författare på heltid). Han uppfattar att psykiatrin är den medicinska disciplin "som ligger närmast filosofin, det eviga frågandet vad en människa är och varför världen ser ut som den gör".

Nu har han skrivit en bok om detta "stökiga" område. Förmodligen är en orsak till detta att han som ledamot av Kungliga Vetenskapsakademins arbetsgrupp för psykiatri deltog i arbetsgruppens självpåtagna uppgift att bland annat kartlägga "hur mycket den haltande psykiatrin egentligen kostade skattebetalarna" och föreslå åtgärder för att stimulera psykiatrisk forskning. Utgångspunkten för arbetet väcker en del funderingar: jag tror få skulle komma på idén att skylla samhällskostnaden för befolkningens slitna eller brutna höftleder och lärbenshalsar på den "haltande" ortopedin. Men att folk är deprimerade, och att självmord förekommer är uppenbarligen psykiatrins fel?

Den Kungliga Vetenskapsakademien presenterade så småningom ett

Reformprogram för svensk psykiatrforskning, en produkt som vi som sysslar med psykiatrisk forskning om psykosociala förhållanden och psykosociala metoder inte blev alltigenom begejstrade över, eftersom tonvikten syntes stark på neurobiologisk psykiatrisk forskning, och dessutom var förslagen läkarcentrerade, trots att samhällsvetare, sjuksköterskor m.fl. idag forskar aktivt på psykiatriområdet. Slutsatsen (grundad framför allt på bibliometri) att ”svensk psykiatrisk forskning hamnat på efterkälken”, och att den behöver stärkas för att stärka ämnets legitimitet och rekrytering, kan man ändå acceptera. Kanske kan Jersilds bok, där Freud (som ser sträng ut) och Darwin (som ser snäll ut) tronar på omslaget, ses som någon typ av antistigmainsats för psykiatrin. P. C. Jersild är medveten om att man kan vara kritisk till reformprogrammet, och kanske även till hans insats i arbetslaget. Han påpekar att han minsann föreslog att en psykoanalytiker också skulle bjudas in till en av arbetsgruppens hearings, trots att det minsann ”mumlades” på Vetenskapsakademien. Han refererar även idéhistorikern Karin Johannissons påpekande att bland annat samhällsvetenskapliga, humanistiska och psykologiska aspekter försummas i psykiatrin, brister som reformprogrammets förverkligande knappast skulle avhjälpa.

Boken består av ett collage av författarens minnen med relation till psykiatri, författarens mer aktuella tankar och funderingar, och ett antal intervjuer med välrenommerade forskare (vanligen anknutna till Karolinska Institutet), där de får berätta om sina visioner för framtidens psykiatrirelaterade forskning. Mest spännande är författarens egna minnen och upplevelser. Man får korta, men målande interiörer från Beckomberga, S:t Görans sjukhus och Karolinska på 1960-talet, och Sjöbring-anhängaren dr Törngrens kvällskurs för medicine studerande på 1950-talet. Om Henrik Sjöbring brukar sägas att han är *världsberömd i hela Lund* för sitt system att karakterisera och försöka förstå personligheten, men tydligen nådde hans idéer ända upp till Stockholm. Tyvärr minns P. C. Jersild lite fel – och kallar Sjöbring för Sjögren – men sådant är lätt hänt när nästan 60 år förflutit. Man får också initierade referat av andra författares psykiatrirelaterade minnen; Nils Uddenbergs fina bok *Själels schamaner* (2010) refereras, liksom P. O. Enquists öppenhjärtiga *Ett annat liv* (2008) och Beate Grimsruds *En dåre fri* (2010). Grimsruds bok är den bästa skildring av svår psykisk sjukdom med ett inifrånperspektiv jag läst på många år.

Vad menar Jersild att psykiatrins stökighet skulle bestå i? I kapitlet ”Psykiatrins femtioåriga krig” beskrivs den tydligaste skiljelinjen gå mellan dem som var inspirerade av psykoanalys (oftast verksamma utanför akademien), och dem som trodde mer på farmakologi och genetik (ofta akademianknutna). Men konflikten har förstås många bottenar, och

beskrivs ibland som en kamp mellan hermeneutik och positivism, även om min egen erfarenhet är att den kunskapsteoretiska medvetenheten varken var djup eller bred hos flertalet av 1980-talets flitigaste psykiatrikombattanter. Jersild skissar en bred förståelse av motsättningarna inom psykiatrin också i ljuset av den då aktuella samhällsutvecklingen, influenser från antipsykiatrin, den begynnande avinstitutionaliseringen, behovet av att göra upp med psykiatrins övergrepp i form av lobotomier och tvångssteriliseringar, och en maktkamp mellan professioner. Någon borde på ett ambitiöst sätt ta sig an att skriva den svenska psykiatrins moderna historia för perioden 1960–1990, och göra en bred analys, där man förmodligen måste inbegripa väsentligt mer än de epistemologiska frågeställningarna.

Jersild beskriver att det idag råder ett slags pragmatiskt vapenstillstånd i psykiatrin, vilket jag – måhända partisk – finner vara en aningen trist beskrivning. Jag är heller inte övertygad om att disciplinen som sådan direkt tagit skada eller hamnat på det författaren kallar ”efterkälken” till följd av en livlig både inomdisciplinär och samhällsdebatt. I mina ögon är väl snarast detta något som gör området intressant att verka på, så länge som stridigheterna inte går ut över att man så gott man kan tar hand om sina patienter. En psykiatri som i alla delar stävar efter att vara okontroversiell och visa upp en slät fasad, riskerar att bli genuint kontroversiell och till och med farlig, eftersom uppdraget alltid innebär avvägningar mellan vad som ska anses friskt eller sjukt, vara ett problem hos individen eller i hennes omgivning, falla under vars och ens autonomi eller behöva begränsas och behandlas med stöd av den legitimitet som sjukdomsdefinitionen ger.

P. C. Jersild har skrivit en intressant, men ganska ojämn bok. Han är författare, vilket framgår av de välskrivna och effektiva memoarliknande och resonerande texterna. Kanske är Jersild inte riktigt lika vass som journalist, de drygt tio ganska långa intervjuerna med forskarna lyfter inte riktigt, utan blir aningen förutsägbara. Psykiatri kan vara spännande – för dem som är klienter, för dem som jobbar där, och för dem som i likhet med P. C. Jersild hyser någon form av livslång klockarkärlek till detta ”stökiga” vård- och kunskapsområde.

MIKAEL SANDLUND

# Notiser

## NYA BÖCKER

Förlaget Glänta Produktion har nyligen utgivit två böcker av den franske filosofen Gilles Deleuze, nämligen *Proust och tecken*, samt *Kants kritiska filosofi*, bägge 2015.

Torbjörn Tännsjö's bok *Filosofisk tröst: En bok om döden* har utkommit på förlaget Thales 2015.

Astronomen Marie Rådbo, som år 2003 utsågs till Årets folkbildare, har nu kommit ut med boken *Stjärnhimlen: Bortom gatlyktor och neonljus*, Fri Tanke 2015.

## BERTRAND RUSSELL

Russell är ju – åtminstone till namnet – en välkänd filosof, även för en större allmänhet, men numera är det förmodligen inte många som läser hans filosofiska verk. Hans essäsamlingar om livsåskådningsfrågor och politik har kanske något fler läsare och de har kanske också större aktualitet.

Men Russell har varit oerhört inflytelserik. Man kan nog säga att han egentligen var den som, nästan på egen hand, startade 1900-talets så kallade ”analytiska filosofi”. (Gottlob Frege var också viktig, men blev mer allmänt studerad först efter 1950, och Ludwig Wittgensteins *Tractatus* var till största delen inspirerad av just Russell.)

Om Russells insatser och inflytande kan man läsa i en nyutkommen och välskriven bok av den brittiske filosofen A. C. Grayling, *Bertrand Russell*, Fri Tanke 2015 (214 sidor). I slutet av den boken citeras Russells uppfattning om filosofins värde som han framställde den i *The Problems of Philosophy* år 1912:

Filosofi ska studeras, inte därför att det finns bestämda svar på dess frågor, emedan inga bestämda svar i regel kan vetas vara sanna, utan för frågornas egen skull, eftersom dessa frågor utvidgar vår föreställning om vad som är möjligt, berikar vår intellektuella fantasi och försvagar den dogmatiska visshet som ute-

sluter tankens medvetna reflexion; men framför allt för att även tanken, i kraft av storheten i det universum som filosofin reflekterar över, växer sig stor och blir förmögen till den förening med universum som utgör det högsta goda.

#### PLIKTEN ATT FÖRÖKA SIG

Torbjörn Tännsjö anser att vi har en moralisk skyldighet att maximera mängden lycka i världen – och att vi därför också har en skyldighet att föröka oss så mycket som möjligt. Se t.ex. <http://gawker.com/heres-the-philosophy-essay-vox-found-too-upsetting-to-p-1727243459>. Han förutsätter då att de människor som kommer att leva i allmänhet har liv som är värda att leva (dvs. som innehåller mer lycka än olycka; om mängden människor blir så stor att detta inte längre gäller, så kommer saken i ett annat läge).

Man kan väl gå med på att själva slutledningen här är giltig. Givet förutsättningarna, så följer skyldigheten att skaffa barn från skyldigheten att maximera lycka. Men kunde man inte minst lika gärna säga att detta visar att det är något fel på Tännsjö's utilitarism (dvs. tesen att vi bör maximera lyckan)? Eftersom slutsatsen är orimlig, så måste även premissen vara orimlig. Eftersom vi inte gärna kan ha en moralisk skyldighet att skaffa så många barn vi kan, så måste utilitarismen vara felaktig.

#### MATEMATISKA SANNINGAR

En mycket vanlig uppfattning är antagligen den att det som matematiker bevisar verkligen är *sant*. Redan Euklides konstruerade exempelvis ett berömt bevis för att det finns oändligt många primtal – och de flesta som känner till detta, både matematiker och vanliga dödliga, tror antagligen att det verkligen finns oändligt många primtal. Att detta är sant. Men matematiska bevis måste ju utgå från något, t.ex. Peanos axiom för teorin om naturliga tal eller vissa mängdteoretiska axiom, och hur vet vi att dessa utgångspunkter är sanna? Matematikerna kan konstruera bevis som visar att *om* axiomen är sanna, *så* är också det som bevisas sant. Men det räcker ju inte för att det som bevisas ska vara sant. Ty axiomen är kanske inte sanna.

Man kunde kanske tänka sig att axiomen är självklart sanna, men det är de knappast. Ett av Peanos axiom säger t.ex. att varje naturligt tal har en efterföljare, men detta kan inte gärna sägas vara självklart. Det är inte självklart att det finns oändligt många naturliga tal. (Och därmed är det inte heller självklart att det finns oändligt många primtal – trots att Euklides har "bevisat" det till allmän belåtenhet.)

Någon kunde kanske hävda att vi ändå *bör* anta att Euklides axiom är

sanna. Men varifrån kommer i så fall denna norm? Har vi något skäl att tro att *den* är sann?

Ska man t.ex. tro att det finns oändligt många naturliga tal av den anledningen att fysikaliska teorier, som har visat sig mycket framgångsrika, tycks utgå från denna förutsättning? Nej, det kan knappast vara ett tillräckligt skäl, ty det är ju möjligt att denna förutsättning inte alls är *nödvändig* inom fysiken. Kanske kunde man konstruera teorier som är empiriskt lika framgångsrika (men möjligen lite mer komplicerade) med hjälp av en matematik som utgår från lite annorlunda axiom och som inte implicerar något om oändliga mängder.

Eller ska vi helt enkelt dra slutsatsen att det inte finns några matematiska sanningar? Matematikerna kan fortfarande säga att deras bevis ändå visar att *om* axiomen är sanna, *så* är även de matematiska teoremen sanna. Men om bevisen är logiskt giltiga, så är ju sådana sanningar *logiska*, snarare än matematiska.

Medarbetare i detta nummer av *Filosofisk tidskrift*: *Lars Bergström* är professor emeritus i praktisk filosofi, *Carl-Göran Heidegren* är professor i sociologi i Lund, *Thore Husfeldt* är professor i datavetenskap i Lund, *Mikael Sandlund* är professor i psykiatri i Umeå, *Pia Skoglund* är universitetsadjunkt i ekofilosofi i Karlstad och *Charlotta Weigelt* är lektor och docent i filosofi vid Södertörns högskola.

## Instruktioner till skribenter

*Filosofisk tidskrift* har som syfte att bidra till en allsidig och fruktbar diskussion av filosofiska problem, samt att på ett lättfattligt sätt informera om aktuell filosofisk forskning. Den vänder sig inte enbart till fackfilosofer, utan vill framför allt nå en bredare läsekrets av filosofiskt intresserade personer

Tidskriften står öppen för olika filosofiska inriktningar, men den vill undvika bidrag som man inte kan tillgodogöra sig utan speciella förkunskaper eller tekniska färdigheter. Utöver längre artiklar på omkring 10–15 sidor, tar tidskriften gärna emot även kortare bidrag och inlägg av notiskaraktär.

Manuskript till *Filosofisk tidskrift*:

- skickas med e-post till [lars.bergstrom@philosophy.su.se](mailto:lars.bergstrom@philosophy.su.se)
- skall utformas i överensstämmelse med den typografi som är normal i tidskriften, utan onödig formatering
- skall vara försedda med namn och adress
- skall som regel vara skrivna på svenska, och citat från andra språk bör översättas till svenska
- särskild litteraturförteckning upprättas vid behov i alfabetisk ordning och placeras sist i manus
- för icke beställt material ansvaras ej
- korrektur läses i regel endast av redaktören
- införda bidrag honoreras inte
- i stället för särtryck erhåller författaren, gratis, 10 exemplar – för recensioner 5 exemplar – av det nummer av tidskriften i vilket bidraget varit infört